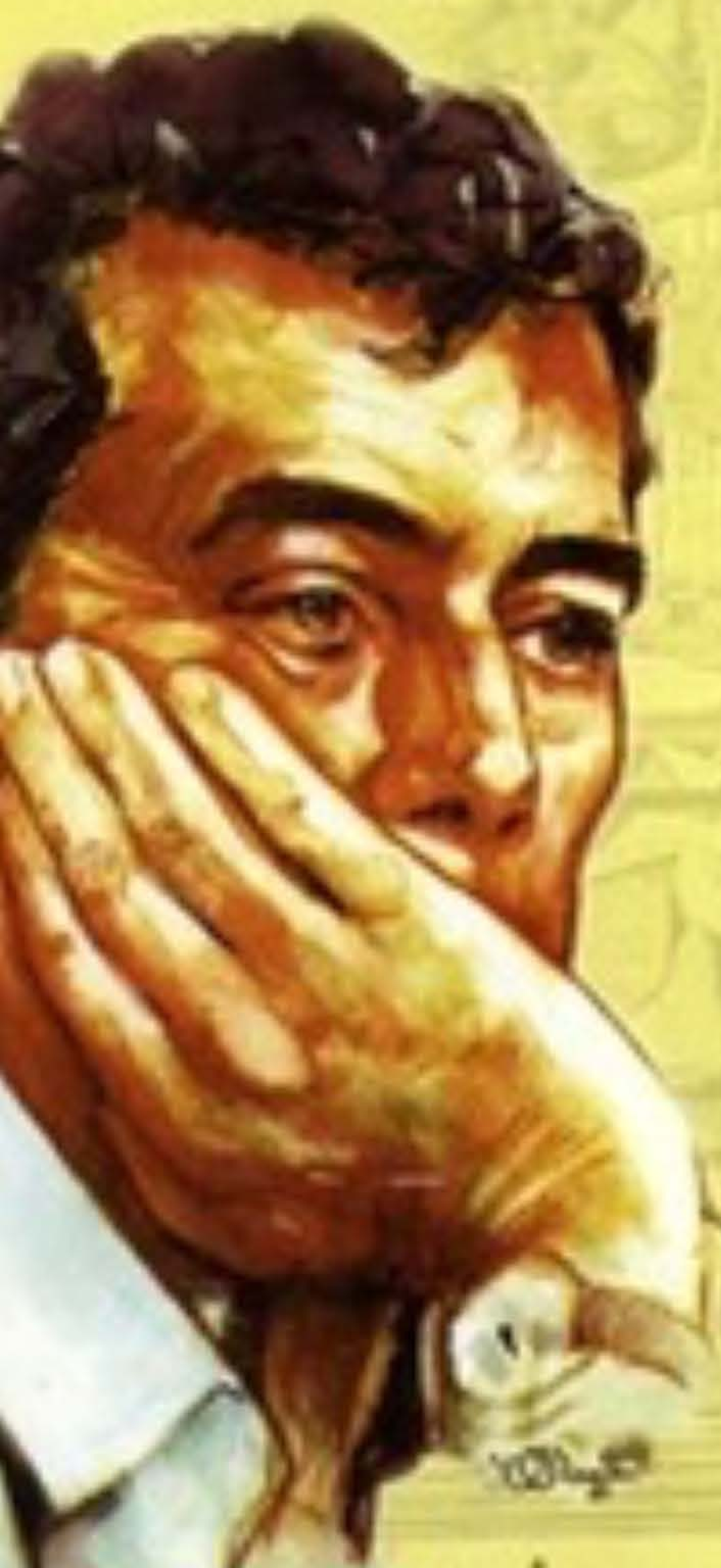
أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار

قراءات في الخطاب العربي المعاصر



تأليف

هاني نسيرة



أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار

قراءات فى الخطاب العربى المعاصر

هانى نسيرة



الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠٠٩

نسيرة، هانى.
أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار: قراءات فى الخطاب العربى المعاصر/ هانى نسيرة. ـ القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩
٢٨٨ ص ؛ ٢٤ سم.
تدمك ٧ ٩٧٣ ٤٢٠ ٩٧٧ ٩٧٨
١ـ الحضارة العربية.
٢ ـ الحضارة الإسلامية.
٣ ـ الخطاب العربى.
أ ـ العنوان .
رقم الإيداع بدار الكتب ١٥١٤٤/ ٢٠٠٩
I.S.B.N- 978 - 977 - 420 - 973 - 7
ديوى ٩٥٣

الفهرس

مقدمة

لا زلنا نعيش امتدادًا محتدمًا لما نسميه النهضة المتوترة، ذلك المسار الممتد من الأفكار والجهود الذى بدأت بذوره منذ أخريات القرن التاسع عشر و على مدار القرن العشرين، حيث تبذر البذور وتنمو الجذور دون أن تأتى الثمار المرجوة، ثم نواصل السير بحثا عن حداثتنا أو نهضتنا التائهة!

هذه النهضة التى تجاذب مسارها دائمًا اتجاهان منذ البداية: اتجاه راديكالى يرى فى الخارج شرًا محضًا لا يأتى بخير، ويحرم اقتباس أى شىء منه، مضيفًا أنه أصل كل مشاكلنا، وأن مؤامرته علينا هى ما أودت بنا إلى ما لا نرضاه ونعيش فيه، واتجاه إصلاحى لا يلقى بالمسئولية على غيرنا، ورغم تحفظه على كثير من ممارسات الآخر، إلا أنه يفرق بين خيره وشره، يفرق بين الاستفادة من تجربة تفوقه وأطروحاته فى تجاوز جمودنا وتخلفنا، وبين بعض أو كثير من ممارساته التى لم يستهدف بها سوى مصلحته وإن أصابتنا بالضرر، ويرفض هذا الاتجاه خطاب الهوية المنتفخ الذى لا يرى فى الآخرين غير أعداء، ولا يرى فى الذات وتجاربها حتى السلبية منها سوى القداسة..

وبينما يظل الاتجاه الأول الأكثر شعبية وجماهيرية، يظل الاتجاه الثانى الأكثر نخبوية ولكن الأكثر إثمارًا فى واقعنا ومستقبلنا، فهو من كان وراء المدارس والجامعات والبرلمانات والمجالس النيابية ودعاوى الحرية ورفض الاستبداد فى مصر كما كان وراءها فى الهند، وهو من استطاع أن ينفذ للمرأة وللأقليات فى بلادنا كثيرًا من حقوقهم وتحققهم فى مسار هذه النهضة رغم اعتراضات دائمة من أنصار الاتجاه الأول.

ولا يعنى الاتجاه الأول أصحاب العمائم من المنتمين للفضاء والتعليم الدينى، كما لا يعنى الاتجاه الثانى أصحاب الطرابيش والأفندية من المنتمين للفضاء والتعليم المدنى ، فكثير من أصحاب العمامة كانوا أكثر تنورًا من كثيرين من أصحاب الطرابيش والأفندية ولا زالوا، كما أن كثيرًا من أصحاب الطرابيش والأفندية، كانوا أكثر جمودًا وتقليدًا من كثير من أصحاب العمائم! وربما ما زالوا!

بل لعله لم يكن بإمكان غير القادرين على الجمع بين الاثنين أن يبذروا البذر وأن يرسموا لمرتادى الطريق معالم طريقهم، فأمثال حسن العطار، ورفاعه الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى وعلى مبارك ومحمد عبده وحسين المرصفى وحسن توفيق العدل، وحسن الطويل، وإبراهيم اليازجى وعبد الرحمن الكواكبى، وفارس الشدياق، وخير الدين باشا، وغيرهم، لأنهم استفاقوا على الفجوة بيننا وبين الآخرين دون تشنج ودون انغلاق هوياتى أو معقولية أحادية تصر على قداسة الذات واستغنائها النظرى والعملى عمن سواها.. بل لولا تبنى أمثال هؤلاء للعديد من المتنورين سواء من طلاب البعثات أو من المسيحيين الشوام ذوى الميول العلمانية الواضحة شأن أديب إسحاق وفرح أنطون وبطرس البستانى وشبلى شميل وجورجى زيدان وغيرهم، فلولا السابقون ما كان لهؤلاء اللاحقين أن يواصلوا الضرب على وتر النهضة المشدود!

ربما استشعر بعض التقليديين خطرًا فحمل حملاته على أمثال هؤلاء المتنورين، فكتب بعض علماء الأزهر ضد الأفغانى مثلا: «تحذير الأمم من كلب العجم» وما زالوا يكتبون، ولكن هذه الجهود المضادة ما كانت لتؤثر، فقد سارت السفينة ولم يعد بإمكان الواقف على الشاطئ أن يوقفها!

واستقام الوتر، وكاد أن ينتج لحنه، لولا أن قطعت مساره فجأة الهزيمة الشعورية واللاشعورية التى منى بها وجدانه العاطفى بسقوط الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤ حيث ترسخت فكرة أن المؤامرة لم تعد من الخارج فقط ولكن من الداخل أيضًا، ومع كل هزائمه فيما بعد على مدار القرن العشرين كانت المعقولية الأحادية تصر على اتهام الداخل المختلف والآخر الحضارى فى آن واحد!

هذه اللحظات الصادمة أنتجت تيارات الهوية والأصالة وبلورتها دائمًا فى مواجهة تيارات الحداثة والمعاصرة، حيث نشطت صيحات الذات معبرة عن نفسها فى رفض كل آخر، وفى اتهام كل داخل متفرنج وعلمانى معه، يجرؤ أدنى جراءة على نقد تراثها وصوابها المطلق، نشطت تيارات الهوية سياسيا فى دعوى استعادة الخلافة ورفض كل دعوات التحديث السياسى الأخرى، كما تمثل فى رشيد رضا ثم حسن البنا ثم سائر حركات الإسلام السياسى..كما نشطت هذه التيارات على مستوى الاجتماع حين بدأت تستغرب حاضرها فى مرآة ماضيها أكثر من ذى قبل، فاشتدت حملتها الضروس على كل خلفاء وأبناء قاسم أمين، الذين كانوا أقل صراحة منه!

كما نشطت وهو الأخطر على المستوى الفكروى، فقد صاغت ثيولوجيا دينية كلامية جديدة، لممانعة ومحادة التيارات السياسية والثقافية والإصلاحية الأخرى، صاغها على مستوى العقيدة والفقه دعاة السلفية الوهابية فى مصر، وصاغها على مستوى السياسة والثقافة سيد قطب ومن لف لفه، كما تبلورت نظرة عامة فى صفوف النخب ـ وليس فى صفوف الجماهير فقط كما كان فى السابق ـ أكثر عداء لكل غريب، مصرة على أن الدين منهج حياة وأنه يكفينا ما عندنا فلا حاجة بنا لجديد غريب!

وعلى تخوم وحدود التيارات كانت تحدث التأثيرات والتحولات من اليمين لليسار، وكانت كذلك المراجعات .وكان مسار النهضة يزداد توترًا.. وتزداد معه كل المقولات سحرية، ولكن سريعًا ما تفقد سحريتها، الانقلاب يفقد سحريته عند الراديكاليين، كما أن التغيير السلمى والتراكمى يفقد سحريته عند الإصلاحيين، إنها السكنى الطيبة فى مدار الثنائيات، ولكن بلا طمأنينة الواثق، بل فى توتر صراعاتها وتحولاتها!

(١)

كان مؤلمًا حديث صديقى المثقف الخليجى المرموق فى يوليو سنة ٢٠٠٧ حين وجدته مستاءً من الديمقراطية، وهو أحد أبرز المدافعين عنها، لأنها لم تأت إلا بأعدائها فى البرلمان الكويتى، ممن لا يزالون يصرون على أن المرأة لا يحق لها التصويت، رغم أن الله أمرها «وقلن قولا معروفا» ورغم أن الحياة ومجرياتها أثبتت أن نساء كثيرات تملأ الواحدة منهن فراغات لا يملؤها فحول الرجال! مما جعل صديقى الليبرالى الخليجى يتراجع عن تبشيره بالليبرالية وإيمانه العميق بها، لخيار وحيد، لعله من أول من يدرك عدم نجاعته، هو خيار الإصلاح من الخارج.

كما صار حديث من الإسلاميين عن الديمقراطية، فى المغرب وفى ماليزيا وفى إندونيسيا، وعلى هامش الجماعات الكبرى فى مصر والعالم العربى حديثًا ديمقراطيًا أو شبه ديمقراطى، رغم أنف من كانوا يرون من أسلافهم أو بعض معاصريهم رفضها ورفض التعددية الحزبية بل وإعلانه حربه عليها، ولكن فى أحيان كثيرة الكل يغادر، الكل يتحول .. الكل يبحث عن طريق.. هذه الحداثة فى عالمنا العربى دوائر من كلام ومن أفكار وأسئلة مازالت تستعصى على الحسم.وتقبل فى أحيان كثيرة الردة عنها!

وكان أكثر إيلامًا فكاهة أستاذى المفكر المصرى الكبير، كلما تجاذبنا الشجن: «تركنا لكم وطنًا منهكًا، لم نرحكم فيه، فقد تركنا السابقون أفضل حالا مما سنترككم»..

أزمات الهوية والديمقراطية.. أزمات المواطنة والطائفية..انتهاء المقولات الكبرى والأنساق المغلقة.. سيولة ما بعد الحداثة..كل هذه رءوس أقلام على ورقة بيضاء ربما يرمينا البعض بالتفاؤل حين نسميها «النهضة المتوترة.. عربيًا» دون أن نوافق على تعبير الكاتب الأجنبى الذى سماه الفشل العربى الذريع! أو تعبيرات البعض عنها بـ «النهضة المعوقة» لأنها حققت كثيرًا من أهدافها التى لم يعد ممكنًا العودة عنها، فى مجالات الاجتماع والمرأة والنظم السياسية والتعليم والتعاطى مع العصر والآخر! وربما لن ننتظر ثلاثمائة عام هى عمر التنوير الغربى ـ كما كتب يومًا الصديق هاشم صالح وغيره ـ حتى ننتج تنويرًا عربيًا، أو نهضة عربية!

وفضلا عن أن هذه النهضة أنتجت فى العديد من المجالات، وفى مناطق مختلفة من عالمنا العربى والإسلامى، يمكننا القول إنها دخلت حركة التاريخ، ولكن لم تدرك مقام التحقق والوجود بالفعل فيه بعد!

(٢)
سؤال: ما العمل .. إلى متى؟

عقب كل نكبة جديدة تتصاعد الدعوات والأطروحات منطلقة من سؤال التيه والبحث عن فعل، سؤال «ما العمل؟؟» ذاك السؤال التليد الدائم، ولكن سريعًا ما تعود إلى نفس الدائرة من المتناقضات المتعارضة، التى تعرف ماذا تريد، ولكنها لا تصنعه كما قال أحمد بهاء الدين يومًا.

فإذا أخذنا مثالا معاصرًا على ذلك سنجد أوضح مثال تراجع الدعوة للديمقراطية فى العديد من بلدان المنطقة، بعد أن صعدت بقوة بعد سقوط بغداد، أو تحريرها عام ٢٠٠٣ على اختلاف بين الفقهاء والمذاهب العربية المعاصرة..

فقد نشط التبشير العربى والغربى بربيع ديمقراطى عربى، يخرجها من استثنائيتها العالمية فى ظل الموجة الرابعة للتحول الديمقراطى، ولكن بعد أربع سنوات على هذه الدعوة، ونشاط المطالب الإصلاحية فى كثير من أنحاء المنطقة، يظل سؤال البحث عن عمل، بعيدًا عن الفجوات السوداء قائما، فليس هناك عمل من أجل الديمقراطية، ولكن هناك تراجع جديد مستمر ومنتظر عنها. وهو ما عهدناه عربيًا دائمًا، فكلما اشتدت اللحظة تأزمًا، اشتدت الهوية معها انتفاخًا وصراخًا، مما يزيد النهضة توترًا والمستقبل تيها، فمثلا بعد أن اتفقت الإصلاحية الإسلامية التى مثلها الأفغانى وعبده والكواكبى، والتيارات الليبرالية الوطنية فيما قبل الخمسينيات والستينيات، على أن الاستبداد وغياب الديمقراطية هو أولى أزمات هذه الأمة، وربطت ربطًا غير قابل للفصم بين قيمة الحرية للمواطن ـ كل المواطنين ـ وقيمة التحرر للوطن، ولكن تورط معظم رموز الإصلاحية والليبرالية، فى آن واحد، فى التدشين لمقولة المستبد العادل، هذا المستبد الذى جسده فى مسار الأفغانى أبرز دعاة المستبد العادل، رجلان أولهما الخديوى توفيق الذى قال للأفغانى يومًا إن كل شىء من فضلك بتوجيهك ثم نفاه غير آسف بعدها بأيام إلى خارج مصر، لا يملك إلا جلبابه الذى عليه، وخادمه أبا تراب الذى قيل إن الأخير أبقاه ليأتيه بأشيائه، وقيل إنه أبقى قسرًا! أما الثانى فكان الشاه الإيرانى الذى طرده إلى مقام سيدى عبد العظيم ثم طرده من إيران كلها مريضًا منهكًا، مما أثار تلميذ الأفغانى فقتله فى نفس المقام بعد ذلك! بينما كان الأفغانى مريضًا يصارع سرطانًا فى فمه أثناء إقامته فى إستنبول، قيل بفعل مستبد عادل آخر، هو السلطان العثمانى حينئذ!

(٣)
الديمقرطية من الثورية إلى الحاكمية:

بعد تأزم الإصلاحية وبعد تأجج تيارات الهوية الإسلامية بعد سقوط الخلافة العثمانية، جاءت المرحلة التالية بعد الاستقلال، وهى مرحلة الحكومات الثورية التى رفعت شعار الوحدة التى تستدعى التوحيد والأحادية فى الحكم ونفى التعددية بغية وحدة المجتمعات، حتى يتخندق الجميع خلف المستبد العادل الذى بهر الثوريين والإسلاميين حينئذ على السواء!

وفى سياق زخمها المتأجج حينئذ تدثرت لرفض الديمقراطية، بحجة أنها ديمقراطية الرجعية، أو أنها صوت لا يصح مع صوت المعركة، أو بدعوى الخصوصية الثقافية والاكتفاء النظرى حيث ليس لنا حاجة لأى من منتوجات الغرب الفكرية والمعنوية، وإن جازت لنا منتوجاته المادية، وهكذا يتفق المختلفون من منظرى الأيديولوجية العربية المعاصرة، عبد الناصر وسيد قطب، القوميين والإسلاميين على إزاحة الديمقراطية ورفضها.

وهو الرفض الذى صار عند أخلافهم، أشد وأنكى، فقد وضع عبد القديم زلوم الأمير الثانى لحزب التحرير ت سنة ١٩٨١ كتيبا يقول فيه" الديمقراطية كفر: يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها كما كتب أبو محمد المقدسى كتيبا كذلك بعنوان «الديمقراطية دين» وأن من يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه، كما كتب غيره من أقطاب السلفية الجهادية مثل أبى بصير الطرسوسى والظواهرى مثل ذلك.

وهكذا غاب، أو ضاع، معلم الديمقراطية وسط دخان كثيف صنعه دعاة الثورية القومية والإسلاموية، وضعف بعض الدعاة إليها، دخان صنعه سياسيا أمثال صدام حسين، الذى سألته صحافية أمريكية فى ثمانينيات القرن الماضى، عن موقفه من المعارضة فأجابها: «لن نسمح لمن يركب البغلة خلفنا أن يمد يده إلى الخرج» فكان الوطن بغلة، وكانت المشاركة سرقة لحقوق راكبها، وليس هذا بغريب على الوعى العربى المبطن، فقد شبه أبو سعيد النيسابورى قديما العلاقة بين الحاكم ومحكوميه بأنها كعلاقة الراعى بالسائمة.. هكذا تضيع كثير من معالم النهضة بعد تحديدها والتعريف بها..!!.

(٤)

محاكمة جديدة للديمقراطية:

رغم أن الخبرة الديمقراطية العربية فى الجانب العملى، وليس فى الجانب النظرى والمطلبى، قصيرة نسبيًا، إلا أنه يلاحظ أنه قد بدأ أوان محاكمتها عند بعض دعاتها سريعًا، فضلا عن مناوئيها، صار الكثيرون ينظرون لها من زوايا ضيقة ليس واحدها ما يحدث فى العراق من صراع طائفى وأهلى، أو ما يحدث فى فلسطين من صراع فصائلى، كما أنه ليس آخرها صعود العديد من قوى الإسلام السياسى على مطيتها، وهو ما يراه البعض عملا تكتيكيًا وليس استراتيجيًا ينذر بحروب أهلية وأزمات سياسية وأقلوية فى العديد من بلدان المنطقة.

وتتم محاكمة الديمقراطية المتهمة من جديد، فهى التى صنعت المشهد العراقى الدامى حين شرعنت الطائفية فيه، كما أنها كانت مفجر العنف بين الفصائل فى الأرض المحتلة، كما كانت معبرًا شرعيًا لصعود أعدائها من الإسلاميين، فقد صعد عبرها فى الجزائر الشيخ على ابن حاج وهو من سبق أن نسفها فى رسالته التى كتبها فى أواسط الثمانينيات بعنوان «الدمعة القوية فى نسف عقيدة الديمقراطية»، وعبرها يصعد الإخوان المسلمون فى مصر والأردن والعدالة والتنمية فى المغرب والسلفيون والتيارات الإسلاموية فى الكويت.. إلخ

ومن الغريب أن بعض الليبراليين أنتج حجة أخرى تزيح الديمقراطية عن سدة أولويات النهضة، وهو أنه من الصعب إقامة ديمقراطية دون ثقافة ديمقراطية، أو قيام ديمقراطية بلا ديمقراطيين، وأنه قد يجوز الانتظار فى القطار، وعدم التعجل فى النزول بالبضاعة الديمقراطية للمجتمع، حتى تترسخ فيه ثقافتها أولا، وبالتالى قد يحسم هذا البعض بأن نار الاستبداد خير من جنة الإسلام السياسى الذى يصعد من خلال الآليات الديمقراطية.! ولكنه اشتباه الحسم الذى يفجر الأسئلة بغير حسم!

وما قلناه عن الديمقراطية وأسئلتها الدائمة فى دائرة النهضة وثنائياتها، يمكن أن نقوله عن العديد من المفاهيم الشغالة فى فضاء الفكر العربى المعاصر، يمكن أن نقوله عن تصوراتنا للهوية وعن تصوراتنا لصدام الحضارات وحوارها ويمكن أن نقوله عن مفهوم الجهاد وكذلك عن تحولات الاتجاهات والأفكار..هذه معالم النهضة المتوترة فى خطابنا العربى المعاصر، وهو ما يسعى هذا الكتاب للكشف عنها ومحاولة الوصول عبر التحليل الموضوعى لقناعات علمية لحلها!

سعينا فى هذا الكتاب للتحليق بعيدًا عن هيمنة العقلية السحرية فى التفكير، تلك العقلية التى رأى الليبراليون فيها الديمقراطية مفتاح حل سحرى لكل المشاكل، مثلما رأى القوميون فيها الوحدة رحمانية العالم ونجاته على تعبير زكى الأرسوزى، أو مثلما يرى القطبيون والجهاديون الحاكمية، ولكن سعينا لمناقشة عديد من تساؤلات النهضة ذاتها وإجاباتها وعديد من المفاهيم الشغالة فيها وبعض نماذج قراءاتها.

فقرأنا كثيرًا من تحولاتها وتمايزات ممثليها، سواء على مستوى الأفراد، أم على مستوى التصورات، وكذلك إشكالات مفاهيمها وقضاياها.. كما سعينا أن يكون متنوعًا كما هو واقعنا الفكرى، وكما هى همومنا معه، فلم نقف عند الفكرى ولكن قاربنا الواقعى أيضًا، ولم نلعن القديم قدر ما سعينا لاكتشافه وإنصافه، ولم نلعن الغريب بقدر ما أردنا أن نكون موضوعيين وعادلين فى قراءتنا له..

ونقول لكل من يخالفنا فى بعض استنتاجاتنا وآرائنا التى قد تصدمه، فيضيق بها صدرًا، ما قاله أبو حنيفة يومًا: «إن ما ضاق صدره بنا، فليعلم أن صدرنا يتسع له» فيقيننا أن الاختلاف وحده هو الثراء لأنه التنوع.. وحسب الفرد ضعفًا أنه لا يرى نفسه إلا فى مرآة، وحسب الهوية تواضعًا أنها لا تتميز إلا بأغيارها..

هانى نسيرة

دبى فى ٢٨/ ٨/ ٢٠٠٨

القسم الأول
فى النهضة المتوترة.. أسئلة اللاحسم

أولاً ـ ولادة الأسئلة:

اختلف الفكر العربى والإسلامى فى العصر الحديث كلية، بأسئلته الجديدة وتصوراته الوليدة، فى بدايات القرن التاسع عشر، عن مساره فى ستة قرون سابقة عليه، منذ أغلق باب الاجتهاد فى القرن الرابع الهجرى بالمنشور القادرى، فهذه القرون السالفة على القرن العشرين الميلادى فى تاريخنا، تميزت بنوعين من القطيعة، كان لهما عظيم الأثر فى التخلف عن الركب الحضارى، الذى سار فيه الآخرون بشكل كبير، وتولد منها سؤال النهضة، لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟ وهذان النوعان هما:

١ ـ **القطيعة مع الترجمة:** نقصد بها الترجمة عن اليونان وضعف الاهتمام بالعلوم الفلسفية، وانمحاء حركة الفتوح، وتحول العالم الإسلامى فترات غير قليلة ـ ربما باستثناء الخلافة العثمانية قبل تحولها للشرق الإسلامى ـ إلى محل للاستعمار، وليس فاتحًا للآخرين، وهو ما ساعد، من المنظور الثقافى، على توفر ما يسميه العديد من الباحثين التحصن داخل حدود الهوية الثقافية بغض النظر عن التماسات السياسية التى كانت تحدث من آن لآخر كالصراع بين المماليك والبرتغال حول طرق التجارة، أو انقطاع بلد إسلامى وحده مواجهًا خطر اندثاره كمملكة غرناطة، رغم استغاثات أميرها بالسلطان العثمانى القريب، أو المملوكى البعيد، دون أن يغيثه أحد، حتى انتهت الأندلس دولة وثقافة كلية، وبقيت فى خيالات الذكرى والأدب، والتى تؤكد وجود حدود شبه فاصلة بين الجدل الإسلامى ـ الإسلامى من جهة والتقدم الغربى الوليد والناشئ من جهة أخرى.

٢ ـ **القطيعة مع الاجتهاد:** فقد غلب على العالم الإسلامى منذ المنشور القادرى فى القرن الرابع الهجرى، ثبات فى المقولات الفقهية والكلامية، وموقف متوجس من الاجتهاد، والخلاف المتولد عنه. مما جعل الاكتفاء النظرى بما سنه أئمة السنة فى العالم الإسلامى هو المحك الأخير، وهو ما ووجه به العديد من رواد التجديد فيما بعد، فقد كان الشعار الذى برر به الأفغانى ومحمد عبده مطالبتهما بإعادة فتح باب الاجتهاد، هو قولهما: «نحن رجال وهم رجال»(١). وشرعية هذا الطرح كانت ناتجة عن وعى الجميع، باختلاف التحديات الجديدة فى الفجوة بين المسلمين وغيرهم، وبين تحديات القرون السابقة.

كان لقرار غلق باب الاجتهاد منذ المنشور القادرى، هدفه السياسى من تحقيق الاستقرار المذهبى ووقف الجدل الكلامى، ومحاولة حماية الهوية والشخصية الإسلامية السنية، فى وجه

الفرق الأخرى، بعد تفوق و تغلب أهل السنة والجماعة، كما ساعد على تثبيته وترسيخ مقولات إغلاقه ضعف المثيرات بعد تبلور الفرق الإسلامية الكبيرة، من السنة والشيعة بتشكلاتها المختلفة، وبعض الفرق الصغيرة «الإباضية والصفرية الخارجيتين مثلا» فى حدود جغرافية وسياسية وثقافية جعلت منتوجاتها تتم رأسيًا لا أفقيًا، دون جدل مع الفرق الأخرى بشكل كبير أو مستفز للاجتهاد المضاد. فكان تحقيق الاستقرار الهادئ والمنفصل بعد استقرار كل المذاهب الكلامية والفقهية بل واللغوية، ووضوح معالم كل منها ومعتنقيه، فضلاً عن اندثار البعض الآخر كشأن المعتزلة، وغلبة سنة الاتباع كآلية فكرية على آلية الإبداع، خاصة وأن الشرعية تتحقق بمدى القرب من الأصل، وهو ما تحقق للقرون الأربع الأولى ولم يتحقق لمن تبعهم.

وقد كانت البداية لهذه الرؤية الجديدة للعالم فى العصر الحديث عربيًا، تلك الرؤية التى وعت الفجوة بيننا وبين الآخرين علميًا وتحديثيًا، وسعت إلى أن تعيد اكتشاف الذات ومستقبلها وفق تحدياتها الجديدة للعصر الحديث، منذ أن كان اللقاء الدرامى مع قدوم الحملة الفرنسية، بقيادة نابليون بونابرت «سنة ١٧٩٨م ـ حوالى ١٢١٤هـ» إلى أرضها، وهو ما يسمى فى الأدبيات الفكرية «صدمة الحداثة»، حيث جاءت المطبعة مع الجحافل العسكرية، مؤكدة التفوق العلمى والتكنولوجى والعسكرى للآخر، وفيما حملته فى قدومها من المجمع العلمى، وما لا يقل عن أربعة وثلاثين عالمًا، وضعوا كتاب وصف مصر فى مختلف أبعاد الجغرافيا الثقافية التى عرفتها حينئذ «تراث ـ قبائل ـ مناطق وآثار ـ آداب ـ عرقيات .. إلخ»[٢]. كما كان استدعاء الحملة لرجال الدين من الأزهريين، لمشاهدة ما يقوم به علماء المجمع من أبحاث علمية، أثره فى تأكيد تساؤلات إشكالية تتعلق «بتفوق المحتل»[٣].

ورغم أن ثمة آراء ترى أنه كان ثمة إرهاصات بنهضة وليدة ولكن أجهضتها الحملة، سواء اقتصاديا عن طريق نشاطية تجارية عبر البحر المتوسط[٤]. أم ثقافيًا وفكريًا تجسد فى إعادة اكتشاف التجديد الإسلامى والخاص بنا[٥]. وكما يذكر أحد المؤرخين المعاصرين أنه قد " بدأ تاريخنا المعاصر بحركتين للإصلاح كانتا متضاربتين، ولم يكتب لهما أثر عميق فيما عرفنا من بعد من وجوه الإصلاح، أولاهما: كانت حركة التجديد الفقهى والفكرى التى استفتحت بابن عبد الوهاب فى نجد فى القرن الثامن عشر «١٧٠٣ ـ ١٧٩١» وتقوم على التوحيد المطلق، وظهر محمد بن نوح الغلاتى فى المدينة «١٧٥٢ ـ ١٨٠٣»، كما ظهر ولى الدين الدهلوى فى الهند «١٧٠٢ ـ ١٧٦٢» ومحمد بن على الشوكانى فى اليمن «١٧٥٨ ـ ١٨٢٣» ثم الشهاب الألوسى فى العراق «١٨٠٢ ـ ١٨٥٤» وفى المغرب ظهر محمد بن على السنوسى « ١٧٧٨ ـ ١٨٥٩» ثم ظهر فى السودان محمد بن أحمد المهدى «١٨٤٣ ـ ١٨٨٥»[٦]

فهذه الدعوات كانت ظاهرة عامة، من منتصف القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر، فهى جميعا تكون حركة تجديدية، كما تتفق اتفاقًا عامًا فى دعوتها للتجديد ونبذ التقليد وفتح باب الاجتهاد. وإذا شئنا توفيقا بين الرأيين فمحاولات الصحوة الذاتية اجتمعت

مع تحدى التقدم الغربى الذى بدأ مع بدايات القرن التاسع عشر، وكانا معًا مفتاحًا لتجاوز ما كان سابقًا، وهو ما أسس لمرحلة جديدة فى تاريخ الفكر العربى والإسلامى الحديث، زاد منها توالى البعثات العلمية للغرب(٧) وما كان من الشروع فى جهود للتحديث، والتعرف على التقدم الغربى فى عهد محمد على، الذى أراد إنشاء دولة ناهضة وقوية، فأرسل أول بعثة لدراسة الفنون العسكرية ومعها فنون الطباعة سنة ١٨١٣ وإنشاؤه أول مطبعة مصرية هى مطبعة بولاق ١٨٢٢(٨) كما بدأ ظهور الجرائد فكانت «الوقائع المصرية» سنة ١٨٢٨.

وكانت رحلة رفاعة الطهطاوى «١٨٠١ ـ ١٨٧٣» إلى باريس التى نشرها فى كتابه «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» سنة ١٨٣٤ بداية هذا الطرح الإشكالى المعرفى، حول إمكانية أو ضرورة التأثر بكثير مما فى الثقافة الغربية، وهو ما يمكن تلمسه فى كتاباته، حيث ترجم نصوصًا من الدستور الفرنسى «الشرطة» كما أسس ما يسمى الوطنية المصرية فى كتاباته وشعره، وتبنى رفاعة الطهطاوى الدعوة لتعليم البنات فى كتابه «المرشد الأمين لتعليم البنات والبنين»، وكتب حول قيمة الشورى وقيمة التنظيمات العمومية التى هى بلغة أيامنا المؤسسية(٩). وهو ما كان له أثر على النظام السياسى فى البلاد، ففى عام ١٨٢٤ أسس محمد على مجلسًا سماه المجلس العالى، يمثل مجلس شورى له، وفى سنة ١٨٣٧م أصدر نفس الحاكم قانونًا أساسيًا هو (السياستنامة)، ضمنه نظام الحكم فى البلاد، مجاراة منه لأنظمة المدنية الحديثة فى أوروبا، وفى سنة ١٨٣٩ صدر فرمان الخط الشريف العثمانى، بالمزيد من الحقوق للمواطنين، إعمالاً لمبدأ المساواة الذى حدده بالمساواة فى التوظيف والالتحاق بالمدارس الحكومية والخدمة العسكرية، والمساواة أمام القانون والمحاكم دون تمييز، كما أنشئ أول برلمان مصرى «مجلس شورى النواب» سنة ١٨٦٦م(١٠). إلى غير هذا من جهود التحديث الفكرى والعملى(١١). وهو ما حمل معه جدلا محمومًا حول «الأصالة والمعاصرة» فى مختلف المجالات سياسية، وفكرية وفلسفية، واجتماعية كانت تحملها المطابع والجمعيات التى بدأ بروزها من مختلف الفئات الجديدة المتعددة والتى احترفت صناعة الوعى، ولم تقف عند الشيوخ ورجال الدين كما كان حتى نهاية القرن الثامن عشر.

وهو ما زاد بعد هبوط جمال الدين الأفغانى مصر فى سنة ١٨٧١ واستقراره بها، فكان صوتًا أكثر حسمًا من سابقيه، من دعاة النهضة، كالعطار والطهطاوى أو خير الدين التونسى «١٨٢٢ ـ ١٨٨٩» حيث ظلوا جميعهم يتكلمون من داخل حدود السلطة وأسوارها، ولكن الأفغانى كان ثائرًا أكثر من كونه داعية للتجديد الإسلامى، فدعا لمواجهة الاستبداد السياسى والعقلى كما نقد الخلافة والاستعمار، ودعا لحكم القانون والدستور، ويقظة الشرق الإسلامى وتطوير فكرة الوحدة الإسلامية، عن طريق دعوته لفكرة الجامعة الإسلامية، كما كانت له جهوده فى إحياء التراث الكلامى والفلسفى الإسلامى، حيث كان أول من عرف المصريين والعرب بابن سينا وابن خلدون وابن رشد، كما تربت على يديه نخب من الأزاهرة والعائدين من البعثات، مما كان لهم عظيم الدور فيما بعد(١٢).

كما يعد الأفغانى أول تجل جدلى مع الحضارة الغربية، فى منافحاته المشهورة عن الإسلام وتصوراته فى النهضة والحرية، سواء بجدله المشهور مع المستشرق الفرنسى رينان أثناء وجوده فى باريس، ويعتبر صاحب أول محاولة لنقد الحداثة الغربية من داخلها، ربطه بين الداروينية أو النيتشرية والدهرية فى رسالته الرد على الدهرية، أثناء رده على السير أحمد خان المتأثر بها، والاشتراكية وما كان يتشكل فى الغرب فى عصره من نظريات.

ثم كان نشاط الإمام محمد عبده، وجهوده فى التنوير والتحديث التعليمى والفكرى، فى دعوته للعلم وتطوير التعليم، وهو ما يتضح فى تبنيه فكرة إنشاء الجامعة التى سانده فيها أحد الأغنياء، ولكن وافته المنية قبل إنفاذها، ودعوته للمدنية ورفض السلطة الدينية، ودفاعه عن الحرية الإنسانية والتسامح الإسلامى، وهو ما تجلى فى مناظرته الشهيرة مع صاحب الجامعة فرح أنطوان «١٨٧٤ ـ ١٩٢٢» وكتابه عن ابن رشد أو جدله ومناظرته مع هانوتو وزير خارجية فرنسا حينئذ، فى الدفاع عن الإسلام والسماحية، كما تميز الأستاذ الإمام بجرأة كبيرة فى كثير من الأحيان، كمشاركته فى الثورة العرابية، التى اختلف مع زعيمها فيما بعد، أو تشجيعه للمطالب الدستورية وتقريبه لنخب الأفندية وتشجيعه لهم، أو نقده للحكام من قبيل نقده لمؤسس الدولة العلوية محمد على باشا، حيث لم يره سوى مستبد جاهل(١٣). وكذلك دعوته وممارسته التسامح والروح المدنية مع الأقليات، ونخبها والمختلفين معه منها(١٤). رغم تضاد تصوراتهم مع تصوراته أحيانًا كثيرة(١٥). فقد كان حاملا لكثير من الفاعلية الفكرية والحوار العام فى بداية القرن العشرين.

ثم برز دور عبد الرحمن الكواكبى (١٨٤٨م ـ ١٩٠٢م) ونقده للاستبداد والاستعباد فى كتابيه «أم القرى» و«طبائع الاستبداد ومصارع العباد»(١٦). ولكن كما غلب على ملامح القرن التاسع عشر الطابع الإسلامى والفكرى المتزن الذى يهدف للتصالح بين الأصالة والمعاصرة، بدأ القرن العشرون بتوجهات علمانية واضحة، زادت مع الوقت فبدأ بروز أحزاب نخبوية، رافضة للعلاقة بدولة الخلافة، ومطالبة برابطة أعمق مع إنجلترا كدولة عصرية لها قوميتها الخاصة «المرتبطة وغير المنتمية للقومية العربية والإسلامية»، وهو ما جسده حزب الأمة وصحيفته الجريدة ١٩٠٧كما توالت من قبل الدولة دفعة من القرارات ا لتى تؤكد على الاتجاه لعلمنة الدولة وتحييد المؤسسة الدينية، ففى عام ١٩١١حظر القانون صراحة كل نشاط سياسى على علماء الدين، شأنهم فى ذلك شأن الموظفين، من قبيل تحريم الانتماء لحزب سياسى والاشتراك فى المظاهرات، والتوقيع على عرائض، وحتى الكتابة فى الصحف فى أى موضوع غير دينى، وفى عام ١٩١٨حيث أنشئ قسم الوعظ والإرشاد بغرض إعداد وعاظ معتمدين: «يقومون على بيان عقائد الناس فى أمر معاشهم ومعادهم، ومحاسن الشريعة والأخلاق، والدعوة إلى التهذيب والفضيلة والتنفير من الرذيلة، وبيان ما ينفع الناس فى أمر معاشهم ومعادهم، وبيان البدع السيئة المجمع عليها، والأوهام الباطلة والخرافات المنتشرة بين الأمة»(١٧).

ومما جسد وبلور الاستقطاب الإسلامى العلمانى فى المجتمع المصرى، ما ظهر كتوابع لزلزال قاسم أمين الذى حاول ـ رغم جسارة طرحه ـ التماس أسانيد دينية وفقهية لطرحه فى رفض الحجاب، ولكن مع منتصف العقد الثانى من القرن العشرين بدأت تظهر جماعات أكثر تطرفًا فى طرحها العلمانى شأن جماعة السفور والحزب الديمقراطى المصرى سنة ١٩١٩ و١٩٢٠[١٨] .أو أطروحات فردية شأن ما كتبه طه حسين سنة ١٩١١ من مقالات تمهد لطرحه القادم سنة ١٩٢٥ عن الشعر الجاهلى، أو ما كتبه منصور فهمى سنة ١٩١٣ فى أطروحته فى السوربون التى عنوانها «أحوال المرأة فى الإسلام»[١٩]، والتى فصل بسببها من الجامعة، ولكنه أعيد إليها عقب ثورة ١٩١٩.

كما ساعدت فى ازدياد الزخم العلمانى هجرة العديد من الكتاب الشوام غير المسلمين إلى مصر، وتأسيسهم للعديد من المنابر الصحافية، وكذلك عودة العديد من طلبة البعثات الذين عادوا لمصر، متعاطفين مع الطرح الغربى فى الاجتماع والسياسة ورؤية العالم، فضلا عن ضعف المؤسسات التقليدية وجمود كثير من رؤاها ونشاطها فى نهاية القرن التاسع عشر باستثناءات قليلة.

وكان من من أبرز نتائج هذا النزوع الشديد نحو المعاصرة والمدنية، ذلك التحول فى شكل القيادة من «عمر مكرم» آخر زعماء مصر من رجال الدين، إلى زعامة الأفندية التى جسدها مصطفى كامل وسعد زغلول زعيم ثورة ١٩ وصحبه، وبداية ظهور استقطاب إسلامى ـ علمانى واضح بين فريقين، فى تصورات رئيسة حول النهضة والسياسة «الحكومة المدنية والخلافة»، الاجتماع «موضوع المرأة بالخصوص»، وعودة لنظرية المعرفة «الجدل بين العلم والدين»، وهو ما شهد تحولا حتى فى مقومات اجتماعية جوهرية، كاللغة فى التعليم، وفى الملبس من قبيل معركة الطربوش والقبعة»[٢٠]. وهو ما صار يعرف بنمط الحياة الحديثة فى الاجتماع البشرى فى بلادنا[٢١]. والهوية القومية «فرعونية مصرية ـ عربية ـ إسلامية» وغير ذلك . حتى كان صدور دستور ١٩٢٣ الذى كان الخلاف فيه بين جناحى الإسلاميين «تيار الأصالة»، والحريين الجدد «تيار المعاصرة»، حول وضع المادة المتعلقة بكون الشريعة الإسلامية مصدرًا رئيسًا للتشريع، وهو ما كان محل تحفظ من الأفندية وغيرهم، ولكن وقف المشايخ بقيادة الشيخ "محمد بخيت المطيعى" الذى نجح فى تثبيت هذه المادة ووقوعها، رغم أن عامى ١٩٢٢و١٩٢٣ أثناء اللجان التحضيرية للدستور، شهدا جدلا وإصرارًا شديدًا من الأفندية الجدد، أو المتنورين، حسب وصف محمود عزمى لصحبه، أو المستيرين على تعبير طه حسين، على مدنية القوانين، ومدنية التعليم، وعدم دمج الدين فى هذه المسائل من المجال العام[٢٢].

وهو ما ظل على مدار القرن العشرين بدءا من ظهور بعض الجماعات ذات الطابع السلفى الاتباعى، مثل «الجمعية الشرعية» سنة ١٩١٢ أو «جماعة أنصار السنة المحمدية» سنة ١٩٢٥ وما عرفته مصر قبل سقوط الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤ من جدل حول شكل الحكم والرابطة

الشرقية، والموقف من تركيا، والنزعة الطورانية التى بدأت النشاط بها، وما كان محاولة نقض لشرعيتها فى معركة الإسلام وأصول الحكم الشهيرة، حول كتاب على عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»، من ردود فكرية وعملية توالدت منها تيارات «الإسلام السياسى»، التى تربط ربطا كليا بين الإسلام والسياسة، وسائر أمور الشأن العام. فنشأت جمعيات الشبان المسلمين سنة ١٩٢٧ وجماعة الإخوان المسلمين سنة ١٩٢٨ داعين لإعادة الربط بين الدين والدولة، وهو ما زال قائما حتى الآن بدرجات تتفاوت تاريخيا ونضاليا ومعرفيا، بين مرحلة وأخرى وحركة إسلامية وأخرى. تقع مختلف التيارات الفكرية التى نشأت فى هذا القرن على طرفى دائرة الأصالة والمعاصرة.

وهو ما سمح بعد ذلك بالتحولات التى كانت بينها، سواء نحو التوجه الإسلامى أم نحو التوجه العلمانى. فيمكننا القول إن العقد الأخير من القرن التاسع عشر، والعقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، كانت ميلادًا لمختلف التيارات الفكرية فى مصر الحديثة، والتى رسخت أدبيات العديد منها الكلاسيكية حتى الآن دون فوارق كبيرة، وتمثل أصلا لمختلف التيارات العلمانية بالخصوص.

ثانيا: التصورات الجديدة:

إن ثمة تصورات ومفاهيم جديدة، توالدت فى القرنين التاسع عشر والعشرين، لم يعرفها الفكر الإسلامى على مدار تاريخه، من قبيل الدعوة إلى تعطيل الحكم بالشريعة أو تطبيق القوانين الوضعية، وهو ما حدا بشيخ كالشيخ «محمد شاكر» عضو هيئة كبار العلماء فى العشرينيات، أن يصف «على عبد الرازق» بأنه أكثر إلحادًا وكفرًا من الخوارج وغيرهم، حيث لم يقل بقوله أحد سبقه من الخارجين على مدار تاريخنا الإسلامى، وإنه لم يكن سوى صوت مأجور للمستشرقين من الطاعنين على الإسلام وشريعته(٢٣). فمثل هذا التصور السياسى الجديد الرافض للشكل الدينى للحكم الخلافة أو الإمامة التى كانت بابا زج به فى أبواب العقيدة وعلم الكلام عند الفرق المختلفة، نتيجة خلافها حوله، آن الآوان لإخراجها منه(٢٤)، كان كفيلاً مع مصاحباته من العلمنة كأساس فلسفى للمعرفة الغربية، انتقل إلى الشرق العربى والإسلامى وفق هذه المرجعية فى أنساق فلسفية وفكرية مختلفة أن يملأ مساحات الجدل الفكرى فى العالم الإسلامى كله. بعد أن سيطرت عليه التصورات الكلامية «تصورات الفرق المختلفة»، أو اختلافات المذاهب الفقهية والجدل مع الفلسفة اليونانية، فى مراحل معينة، لتحل محلها بشكل قوى، ثنائية «الأصالة والمعاصرة». أو التصورات الدينية فى جانب والعلمانية فى جانب آخر، وكما تقاربت فلسفة الحداثة بتنوعاتها المختلفة، فى أخذ مواقف مشتركة من الدين، كذلك تقاربت أو تطابقت بشكل كبير التصورات الدينية، فى الموقف من الحداثة بتنوعاتها المختلفة «الصوفية ـ الفلسفية ـ المعرفية ـ السياسية ـ الدينية بعموم».

وأخذ هذا الجدل مناطق لم يكن طرقها من قبل الفكر الديني - الإسلامي والمسيحي والديني عمومًا - يوليها نفس ما آلت له من اهتمام. ومن هذه القضايا النسوية Feminism والمواطنة وحقوق الأقليات، بغض النظر عن الدين «ومعه العنصر واللغة» أو تصورات اجتماعية كمسألة الحجاب وزي المرأة أو توليها الولايات العامة والقضاء أو حقها في حل عقد الزواج حقًا ثابتًا دون مبررات، كما أقر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته السادسة عشرة، وهو ما كان مبدأ مبكرا عند جماعة السفور قبل وبعد تأسيسها الحزب الديمقراطي في بداية العقد الثاني من القرن العشرين، وكان سببًا لخروج شيوخ الأزهر منه[٢٥]. وما زال عند الحركات النسائية المعاصرة التي تطورت خطاباتها إلى مفهوم النوع أو الجندر «يترجمه البعض بالجنوسة». كما ما زال الجدل مستعرًا منذ العقد الأول من القرن وحتى الآن حول تصور الأمة - الذي كان مستقرًا فيما سبق - عند مختلف التيارات، فبينما ركز «التيار» الليبرالي في مصر على اعتبار العنصر المصري هو الحاسم له فكانت دعوته للقومية الفرعونية[٢٦] ركز القوميون على القومية العربية التي تأخر إيمان أو تقدير الجيل الليبرالي لها ربما حتى الثلاثينيات من القرن المنصرم، ولم يكن بروزها الأول في مصر إلا محمولا على الروح الإسلامية، والعديد من الكتاب العروبيين ذوي التوجهات الإسلامية[٢٧]. ثم كان توجهها العلماني الحزبي، كالبعث السوري الذي يحيد البعد الديني بها تأثرًا بعصر القومية في أوروبا، مرجحًا لعناصر أخرى كاللغة أو العنصر أو التاريخ والمصير شأن التوجه الناصري كوحدة.

ولكن لا شك . رغم ما شهده عقد التسعينيات من تقارب بين الفكر القومي والإسلامي . أن عنصر الدين كان عنصرًا هامشيًا وغير أساسي في تصور الأمة والوحدة في الفكر القومي العربي . وبغض النظر عن انتماء زعماء هذا الفكر في الغالب لغير الدين الإسلامي «مثل السوري ميشيل عفلق مؤسس حزب البعث سنة ١٩٨١ أو اللبناني أنطوان سعادة مؤسس الحزب القومي السوري سنة ١٩٤٩» ولم يكن تصور الدين إلا تصورًا عروبيًا قاد فيه النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - الوحدة بين العرب وبني مجدهم[٢٨].

فإن كان القرن التاسع عشر هو عصر رواد النهضة، وإعادة تأسيس القضايا الكبرى في وجه التحدي الحضاري الغربي الماثل، الذي يصفه خير الدين التونسي بقوله: «إن التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه، وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق»[٢٩]. ولكن متوقفين عند القول إن العيب في المسلمين وليس في الإسلام، وإن التغيير يكون فيهم وليس في الإسلام، بل كان البعد عن الإسلام تفسيرًا للتخلف هو السائد، فإننا نجد القرن العشرين ومنذ عقده الثاني، يظهر الاستقطاب الحاد بين العلمانية والدنيوية في الحكم والفكر والاجتماع، وبين الإسلام والإسلاميين من جهة أخرى حيث بدأت تشكلات ومعالم التيارات الفكرية المختلفة تتضح في مصر وتتوالد منذ العشرينيات

وعلى مدار الثلاثينيات، والتى اختلفت شكلا وموضوعًا سواء من حيث الطرح أم الاهتمامات، عما كان فى القرن الثامن عشر، وجزئيًا عما كان فى القرن التاسع عشر، من أطروحات رواد النهضة، من حيث كونها أكثر انجذابًا فى اتجاه الآخر، أو إعادة تركيب الذات، إما انغلاقًا عليها وجدلا مع المستجدات، أو حقنًا لها بمكتسبات منه رأتها صالحة لها، أى فى أشكال أسلمة للحداثة أو تحديث للإسلام على الجانبين. وهو ما قد زادت منه العديد من الأحداث المفصلية، التى استفزت الاتجاهات الإحيائية والنضالية، الأصيلة والمعاصرة على السواء، لتشكيل هذه المواقف المختلفة والمستقطبة بينها وبين سواها فى هذا القرن وبطوله(٣٠).

فقد جعلت لحظات الصدمة بالتفوق الغربى ثم الهزيمة تجاه الكيان الصهيونى فى حروب متتالية، ومهمة تحرير الأرض المقدسة فى فلسطين، التى لم تتحقق حتى الآن بشكل كامل، أو الجدل مع الاستعمار والتناقضات الدولية فى الحرب الباردة، ثم التفوق والهيمنة الأمريكية بعدها، وما تلاها من أحداث، كحرب العراق الأولى والثانية، صنعت كل هذه النكبات توتر مختلف التيارات الفكرية العربية التى اعتبرت وروجت نفسها كأنظمة خلاص عربية تحقق نهضة العرب وتقدمهم، حيث اهتزت مختلف إجاباتها واقعا وفكرا، وهو ما جعل هناك إمكانية واسعة للتحولات فيما بينها وخاصة نحو التوجه الإسلامى فى ظل صعود ما يعرف بالصحوة الإسلامية منذ منتصف السبعينيات، وسنرصد فيما يلى كيف كان تطور التصورات الأيديولوجية ومواقف التيارات الفكرية المختلفة منها:

سؤال الهوية الدائم.. واحتدامه:

شغل المثقفون العرب انشغالا كبيرا منذ بدايات النهضة فى القرن التاسع عشر، بسؤال الهوية، ورؤية العالم متعدد المستويات، وهذا المفهوم «Identity» لا يخرج فى مضامينه الحديثة، عن التشخص والشخصية وصورة الذات ومقوماتها فى مواجهة الآخرين، أى المميز عن الأغيار والآخرين كما يذكر جميل صليبا(٣١). وكما يقول أحد الباحثين المعاصرين: «إنه لم يعد من الممكن دراسة التصورات حول الحضارات، فى تكويناتها المختلفة، والعلاقات فيما بينها إلا بالاستناد فى ذلك ـ وبخاصة فى المسائل العلائقية ـ إلى بحوث وفرضيات الهوية أو رؤية العالم(٣٢). فالهوية رؤية للعالم فى أساسها وليست فقط رؤية للذات، وقد ظهر هذا المفهوم فى البداية فى كتابات الفيلسوف والمؤرخ الألمانى الاجتماعى فلهلم دلتاى «١٨٣٣ ـ ١٩١١» وقد جعله ماكس فيبر «Max Weber ١٨٦٤ ـ ١٩٢٠» على مستويين يتعلق أولهما بما يطلق عليه دلتاى: «اسم الصورة الكونية التى تؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلمات الافتراضية عن العالم الحقيقى الواقعى، والتى يمكن فى ضوئها ـ وبالإشارة إليها يمكن الوصول إلى إجابات شافية حول مغزى الكون والوجود. ويتعلق المستوى الثانى بالسياق التصورى ـ الواعى والإرادوى الذى تضع فيه الذات الجمعية نفسها، ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركبة من النواحى الثقافية فى الأصل، لكن أيضًا من النواحى الأخلاقية والاجتماعية والثقافية»(٣٣).

وهذان المستويان أشبه بحديث الفلاسفة عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل، فالأول هو النظرية الكامنة، والثانى هو الموقف الفكرى والتأسيس لفعل فى العالم ومع الحضارات الأخرى. ويمكن القول إن هذا السؤال سيطر على الفكر النهضوى العربى الإسلامى منذ بدايته، فقد شاعت على ألسنتهم وأقلامهم منذ القرن التاسع عشر، مصطلحات: الملة والوطن والوطنية والدين والمدنية والثقافة، للدلالة على مجالات تاريخية أو حاضرة، وهو ما تطور فيما بعد قبل نهاية هذا القرن، حيث تواتر السؤال بقوة مع معركة تحرير المرأة، التى كانت قبل نهايته بعام(٣٤). فبدأ البعض يحث على ضرورة القطيعة مع طلاب البعثات، وذوى الميول الأوروبية، حماية للذات التاريخية والدينية والشرقية(٣٥).

وهو ما تزايد بشكل قوى مع ما أصاب الوعى الإسلامى الوليد، بعد سقوط الخلافة سنة ١٩٢٤ من استنفار زاد منه ما كتبه على عبد الرازق فيما بعد، فليس ما قاله العديد من الباحثين، من أن سؤال الهوية والتقدم، تأخر حتى الثلاثينيات من هذا القرن صحيحًا(٣٦). فسؤال الهوية كان مستنفرًا بشكل كبير فى هذه المعارك، مع الاتجاهات الأخرى، أو مع المستشرقين، أو فى ظل توالى وقوع البلاد الإسلامية فى قبضة الاحتلال «الهند والجزائر ثم مصر وغيرها». ولعل هذا سر ورود سؤال التقدم فى هذا التاريخ مبكرًا عن السائد ـ وهو ما ارتكز إليه القائلون بالرأى الآخر ـ من تأخره حتى كتابة أمير البيان «شكيب أرسلان» فى أواخر الثلاثينيات(٣٧). فهو سؤال تم طرحه فى كتابات عديدة منذ العقد الأخير من القرن التاسع عشر(٣٨). بل لعل هذا السؤال سيج مسار النهضة والفكر العربى كله منذ بدايته وحتى الآن، ولكنْ غلب عليه على المستوى الفكرى عدد من المستويات يمكن أن نوجزها فيما يلى:

أ ـ المستوى الاكتفائى:

وهو مستوى كان موجودًا عند عدد كبير من شيوخ الأزهر، ودعاة السلفية المغلقة منهم بالخصوص، رفضوا 'الغرب كلية، ووقفوا ضد المطالبين بالتجديد والتطوير الذاتى، مع التعرف على الغرب والاستفادة منهم فيما لا يتعارض مع الدين الإسلامى، بدءًا من التشكيك فى الطهطاوى حتى محمد عبده والأفغانى، ومرورًا بمن تلوه من المجددين، تحت دعاوى الاكتفاء الذاتى ورفض أى مشابهة مع الكفار والأغيار، وهو تيار ما زال مستمرًا بشكل ما فى الوسط الإسلامى فى مصر وغيرها، وإن اتخذ أشكالا مختلفة تبدأ من الحشوية حتى العنفية والخروجية والإرهابية.

ب ـ المستوى الانفتاحى الإصلاحى:

وهو ما نشاهده عند المدرسة الإصلاحية، التى مثلها الأفغانى ومحمد عبده من موقف حوارى ونقدى متزن مع الحداثة الغربية، واستفادة منهم فى الآن نفسه. ولكن وفق المرجعية الإسلامية المتجددة، وهو ما استمر عند العديد من دارسى الفلسفة الإسلامية فيما بعد، وبخاصة الشيخ رشيد رضا فى مرحلته الأولى، كما نجد فى إجابته على سؤال من اقترح عليه

سنة ١٩٠٧ إطلاق اسم الشورى أو نظام الشورى على نظام الحكم الدستورى والديمقراطى ما داما متماثلين، فأجابه الشيخ قائلا: «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم المقيد بالشورى أصل من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا اعتبار حال هؤلاء لما فكرت أنت ولا أمثالك أن هذا من الإسلام»[٣٩].

فهؤلاء الأوائل رأوا فى هذه الانفتاحية المتزنة ملهمًا لنا فى إصلاح أوضاعنا، وتجاوز حال تخلفنا، بل رأوا فيه ضرورة كما نقلنا عن خير الدين التونسى ويمكن تلمسه بشكل كبير عند الطهطاوى، ولكن مع موافقة وتوفيق مع الشريعة، تكرر لدى الشيخ مصطفى عبد الرازق رائد تدريس الفلسفة الإسلامية فى الجامعة المصرية، وأحد مؤسسى الحزب الديمقراطى المصرى، وغيره من شيوخ الأزهر كالشيخ محمد مصطفى المراغى والشيخ عبد المتعال الصعيدى والدكتور محمد البهى وغيرهم.

ج ـ المستوى النقدى المضاد:

وهو ما تمثله الحركات الإسلامية المعاصرة، التى حملت واستعادت الإسلام بديلا شاملا للحداثة الغربية، وهو ما ظهر بقوة منذ أن أدرك المصريون خطورة الاستعمار الثقافى ومنذ حاربوا الاستعمار السياسى، وإن اتضح بقوة مع بدايات القرن العشرين، مع جهود مبكرة منذ بدايات العقد الثانى من القرن العشرين، وجهود كثير من علماء الأزهر وأصحاب الدعوات الإحيائية والمدنية، فى استدعاء الإسلام كموروث فى مواجهة الوافد، واتخذت موقفا نقديا من الحضارة الغربية، خاصة فى صورتها المادية، وللأفكار الأخرى التى تبنتها فى المجتمع المصرى العربى والإسلامى، واتخذ طابعًا جماهيريًا مع دعاة الحركية كحسن البنا، وسيد قطب. كما يتضح فى كتاب الأخير «الإسلام ومشكلات الحضارة»[٤٠] وكتابه «خصائص التصور الإسلامى ومقوماته»، الذى يؤكد على خصوصية التصور الإسلامى فى مواجهة التصور الغربى والعلمانى للحياة والمجتمع، حيث إن هذا الدين قد جاء لينشئ أمة ذات طابع خاص متميز متفرد. وهى فى الوقت ذاته أمة جاءت لقيادة البشرية، وتحقيق منهج الله فى الأرض، وإنقاذ البشرية مما كانت تعانيه من القيادات الضالة، والمناهج الضالة، والتصورات الضالة ـ وهو ما تعانى اليوم مثله مع اختلاف فى الصور والأشكال، ومن المهم حسب هذا المنظور وإدراك المسلم لطبيعة التصور الإسلامى، وخصائصه ومقوماته، فهو الذى يكفل له أن يكون عنصرًا صالحًا فى بناء هذه الأمة، ذات الطابع الخاص المتفرد المتميز»[٤١]. وهو هنا يلح على فساد النماذج الغربية وضلالها وغيرها من النماذج، وهو ما التقى فيه مع المفكر الإسلامى الهندى أبو الأعلى المودودى فى كتابه «انتحار الحضارة الغربية»[٤٢]. فقد أخذ هذا المستوى منحى نقديا فى تعرية الحضارة الغربية وآثارها سواء من حيث الواقع والمجال الحضارى شأن المودودى، وقطب فى كتابيهما السابقين. كما كان هناك نقد الروافد التاريخية والأسس الحضارية، شأن أبى الحسن

الندوى فى كتابه الذى صدر بمصر فى بداية الخمسينيات «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين»(٤٣). وكتابه «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية فى الأقطار الإسلامية»(٤٤).

كما يعد المفكر الإسلامى «مالك بن نبى»، الذى عاش فى مصر فى الخمسينيات، أحد رموز هذا الاتجاه، ولكن من زاوية مختلفة تستلهم وتستعيد فكرة الاتحاد مع الرابطة الشرقية ودول عدم الانحياز بالخصوص، متأثرًا بتعاطفه مكس الآخرين مع ثورة يوليو ومؤتمر باندونج سنة ١٩٥٥، ولكن تأسيسه النظرى فى نقد الحضارة الغربية بعنصريها يظل ذا أهمية خاصة(٤٥).

وكذلك الدكتور «محمد البهى» الذى يؤكد على الخصوصية الثقافية والدينية للمجتمعات المسلمة، مؤكدا أن: «الإسلام ليس رأسماليًا ولا شيوعيًا وليس اشتراكيًا عربيًا، بل هو فطرة الناس التى فطر الله الناس عليها»(٤٦). وهو مستوى ممتد عند ممثلى الفكر الإسلامى المعاصر، سواء من أصابتهم تحولات كلية ومفارقة للتوجهات العلمانية، التى زادت جدلا بعد ظهور العولمة خصوصا، ولكن بمساحات مختلفة من تبنى النمط ونقده(٤٧).

د ـ المستوى العلمانى:

وهو ما التزمته مختلف التيارات التى تبنت المرجعيات الغربية المختلفة، وهذه التيارات تطرح الهوية ـ خاصة وأن أغلبها نشأ وما زال مستمرًا فى مرحلة صراع حضارى مع الغرب ـ بعيدًا عن عنصر الدين كعنصر حاسم، وتصب معظم أطروحاتها على أمرين، نقد التصورات الحضارية ذات التوجه الإسلامى تاريخيًا وفكريًا وفقهيًا، مطالبة بضرورة تطويرها أو تجاوزها، موسعة لمفهوم التراث ليشمل التراث العالمى ومع موقف مضاد كلية لما يسمى الحكومة المحتكمة للشريعة أو المستمدة منها شرعيتها «خلافة عامة كانت أو حكومة قطرية» وتحتكم فى قراءتها لجدلية رفض العودة للماضى مع احترام قدسيته أو نزعها أو تجاوزها، حسب اختلافات أصحابها وسياقاتهم، وإذا كان ثمة تحفظ أو نقد للحداثة الغربية فهو محدد بتوجهاتها الأيدلوجية الخاصة ضد أيدولوجيات هذه الحداثة الأخرى، وهو ما زاد منه رفض السياسة الغربية تجاه المنطقة سواء فى المرحلة الإمبريالية، أم فى المراحل التالية لها من قبيل مساندة الكيان الصهيونى أو غزو العراق، التى هى فى عرف أغلب التيارات الأيدولوجية العربية إمبريالية مقنعة، ولكن بمواقف أكثر مرونة وتقديرًا للسياسة والممكن عن منظورات الهوية الإسلامية، كما أنها فد تلح على الهويات القطرية والمصلحة الوطنية أكثر من أى ارتباط تراه مضرًا بها بالصراع خارج حدودها، وهو ما كان موجودًا فى مصر من دعوات انعزالية بعد اتفاقية السلام مع إسرائيل وتشهده بعض النخب فى العراق وغيرها منذ سقوط بغداد، وهذه التيارات الفكرية التى تملأ منابر النخبة الفكرية والسياسية، بينما تغيب بشكل كبير عن الوعى الجمعى والجماهيرى، مما يشكل سؤالا دائمًا لها ومستفزًا لكثير من المتحولين الذين يريدون تنوير أو تجديد الثقافة السائدة، والانطلاق منها لا الاغتراب عنها أو المنافحة ضدها، حيث إن أى نهضة فى أى مجتمع لا يمكن أن تنفصل عن مرجعيته وثقافته، لوجود أنساق معيارية مختلفة بين الشعوب والثقافات.

هذه المستويات المختلفة فى تصورات الهوية والذات، قد تتداخل فلا يعنى تعددها استحالة تداخلها أو تقاطعها، ولكن ما أردناه فى هذا التصنيف هو رصد الاتجاهات الرئيسية، التى تمثل مجالات متفارقة ومتخالفة تجاه هذه المسألة الجوهرية، لتصور الذات القومية ورؤية هذه التيارات للعالم من موقعها، والتى تختلف بين تيار وآخر كما يتضح فى القراءة المقارنة لها، فى مسار النماذج المتحولة فى دراستنا.

- تصور النهضة: سؤال التقدم والتأخر

كان سؤال النهضة هو السؤال الأكبر، منذ بدايتها فى القرن التاسع عشر، حيث نما الوعى بأن الأمة مهددة منذ وعت الفجوة بينها وبين الفرنسيين، منذ لمست قدما نابليون أرض مصر، وهو الانطباع الذى خلفه الفرنسيون بعد رحيلهم، ووصفه الجبرتى بأنه: «انعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع، وحصول التدمير وعموم الخراب»(٤٨).

وقد جسده صاحب الخطط التوفيقية على مبارك ـ ممثلا بحالة التعليم ـ فيما هو قبل القرن التاسع عشر الميلادى ـ الثالث عشر الهجرى: «من ابتداء القرن التاسع إلى القرن الثانى عشر ـ يعنى على مدى ثلاثة قرون ـ قد أهمل أمر المدارس وامتدت أيدى الأطماع إلى أوقافها، وتصرف فيها النظار على خلاف شروط وقفها، وامتنع الصرف على المدرسين والطلبة، والخدمة، فأخذوا فى مفارقتها، وصار ذلك يزيد فى كل سنة عما قبلها، لكثرة الاضطرابات الخاصة بالبلاد، حتى انقطع التدريس فيها بالكلية وبيعت كتبها، وانتهت». ويزيد على مبارك واصفًا هذه الحال إلى أنها خربت مدارس التعليم وتخربت حتى: «امتدت أيدى الناس والظلمة إليها وتحولت إلى خرابات وأماكن رذيلة كما يذكر»(٤٩). وهو تصور مبنى على تصور الذات والهوية السابق ومرتبط بتصور المرجعية كذلك. كان بناء النهضة ينطلق من داخل مرجعيات التيارات المختلفة ـ القديمة والجديدة ـ وتفريعاتها المستمرة، وهى التيارات الإسلامية التى تنتمى للمرجعية الإسلامية وهى متعددة كذلك، والتيارات العلمانية التى تنتمى لمنظومة الفكر والفلسفة الغربية مرجعية ومنهجًا، وتتخذ موقفًا عدميًا أو نقديًا تجاه المنظور الدينى أو مؤولة له كلية، كما ترفض أو تتحفظ تجاه معيار الخصوصية الثقافية بشكل كبير، فهى ليست أنساقا متقاطعة كلية، بل يمكن أن توجد بينها تداخلات كبيرة، ولكن نتكلم هنا عن المرجعية الغالبة على كل منها.

- التيارات الفكرية المعاصرة حسب تصور النهضة:

التيارات الفكرية التى نشأت فى العصر الحديث، فى مصر وغيرها من بلدان العالم العربى والإسلامى، هى تيارات تقسمها مقولتا «الأصالة والمعاصرة»، وهى التيار الإسلامى من جهة، والتيارات العلمانية من جهة أخرى. والتيار الإسلامى هو التيار الذى ينتمى للمنهجية الإسلامية فى تصوره للمرجعية، أو الهوية أو مشروع النهضة. ونؤكد على أن التيارات الفكرية العلمانية

فى مصر والعالم العربى، ليست صورة طبق الأصل من أشباهها أو أصولها فى الغرب، سواء على مستوى أطروحاتها أم تأثيرات البيئة المؤثرة فيها، فضلا عن تباين الأفراد داخل التيار ويمكن تحديدها فيما يلى من التيارات:

أ ـ التيار الليبرالى:

الذى تبناه جناح من تلامذة الإمام محمد عبده بعد وفاته، وقد رأوا فى تقصى طريق الغرب، سياسة بفصل الدين عن الدولة والاجتماع والعلم طريقًا أساسيًا فى النهوض، وتطبيق المناهج العلمية الغربية فى التعامل مع النصوص، والتقدير الكبير لكتابات المستشرقين خاصة فيما يخص حوامل هذه الثقافة، من لغة وأدب، ونصوص مقدسة وكان أبرز ممثليه: أحمد لطفى السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق ومحمد حسين هيكل وحزبا الأحرار الدستوريين بشكل كبير والوفد بشكل ما، وقد ظل هذا التيار هو السائد طيلة النصف الأول من القرن العشرين حتى ثورة يوليو سنة ١٩٥٢ التى انقلبت على كثير من رؤاه الليبرالية، سواء السياسية بالخصوص أم الاقتصادية، فقيدت من حريات الرأى والتعبير والتجمع وتكوين الجمعيات وغيرها، وهو ما يمكن أن نستنتج منه خصوبة الإنتاج الفكرى والحوار العام فى النصف الأول عنه فى النصف الثانى، وغلبة روح التسامح وحق الاختلاف بين النخب الفكرية والسياسية على السواء عكس ما ساد فى النصف الثانى لفترات غير قليلة(٥٠). ويتميز هذا التيار بمقارباته التأسيسية لما يمكن تسميته بـ «التنوير العلمانى»، ومحاولة تجذير مفاهيمه فى الثقافة الإسلامية دون أخذ موقف عدمى من التراث، ولكن يتخذ موقفًا تأويليًا فى تفسيره، تختلف مسافات اقترابه أو بعده من كاتب لآخر، شأن اقتراب إسلاميات العقاد ومحمد فريد وجدى أو تباعده شأن كتابات على عبد الرازق وطه حسين، وقد تقلص هذا التيار مع مرور الوقت، ولم يعد سوى أفراد أو تكوينات صغيرة فى مختلف أنحاء العالم العربى، فقد صارت الليبرالية السياسية مطلبًا عامًا لدى الجميع، والليبرالية الاقتصادية واقعًا فى ظل العولمة الاقتصادية وإجراءات التخصيصية، ولكن ظلت الليبرالية الفكرية كمرجعية لا يمثلها إلا أفراد، وكمنهج فى الحوار أقل من ذلك.

ب ـ الاتجاه الاشتراكى والشيوعى:

الذى كانت بذوره فى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، كما أسس أول حزب شيوعى مصرى سنة ١٩٢٢ منبثقًا عن الحزب الاشتراكى، الذى شارك فى تأسيسه سلامة موسى ومحمد عبد الله عنان ومحمد حسنى العرابى(٥١). وكان لهؤلاء وغيرهم منابرهم قبل منتصف القرن حيث نشطت هذه الحركة فى الأربعينيات، وكان لها دور فى مساندة ثورة يوليو والتأثير فى توجهاتها، رغم تعدد الصدام معها، والخلاف بين أجنحة الفكر اليسارى حولها، ولكن كان أعظم ما واجه هذا الفكر ذا المرجعية الماركسية والعلمانية الغربية ـ رغم محاولات البعض أدلجة الفكر والتاريخ الإسلامى فى اتجاهها ـ انتهاء النموذج السوفييتى من الوجود

سنة ١٩٨٩ وهو ما بدأ لو شئنا الدقة فى سباق الحرب الباردة وحرب الكواكب سنة ١٩٨٥ وسيطرة النظام الرأسمالى على العالم، فرفع فى السياسة والاقتصاد «الجوانب المادية التى هى جوهر فلسفته» منهج الأسقف المنخفضة، ولكن ظل الغالب على كثير من توجهاته المختلفة، إما نزعة عدائية للتوجه الإسلامى السياسى، أو تاويل مفرط باسم الحرية الفكرية للتاريخ الفكرى والإسلامى القديم فى طريق أطروحاته.

ج ـ التيار القومى:

وهو التيار الذى ارتأى أن النهوض لا يكون إلا بوحدة العرب كأمة فى دولة واحدة، وفسر التيار القومى أو الوحدوى كل أزمات العرب والمسلمين، بسبب رئيس هو غياب الوحدة. مما جعله نهبًا للاستعمار والاستهداف من الآخرين، وكان شعار «البعث»، كما تسمى حزب البعث أكبر الأحزاب القومية وأبعدها أثرًا فى المنطقة العربية، إحياء للمراحل التاريخية «الزاهرة» التى كانت فيها هذه الوحدة قائمة، وقد كان مولد هذا التيار فى بدايته ردًا على التتريك، ومحاولة تعريب للخلافة العثمانية ذات الأصل التركى مع الثورة العربية للشريف حسين شريف مكة، ومفكره ساطع الحصرى «أبو خلدون». ولكن بعد سقوطها الذى أعقبه وسبقه سقوط بلاد عربية عديدة فى قبضة المحتل الخارجى، بدأت تطرح مراحل تدريجية للوحدة عن طريق تجارب التكامل والوحدة الجزئية، بعيدًا عن نمط الوحدة الشاملة أو الاندماجية، وقد استلهم هذا الفكر المرجعية العلمانية الغربية التى تأسست حول مفهوم «الدولة القومية» فى أوروبا وخاصة فى ألمانيا وإيطاليا، رغم إعلانه احترامه المستمر للتاريخ الإسلامى الذى بنى على جزء كبير منه شرعية وشعارات مطالبه، ولكن واجه هذا التيار ـ الذى كان أكثر من تولى الحكم فى مختلف البلدان العربية ـ انكسارات وتجارب فشل عديدة، فضلا عما عرف عنه من استبداد فى الحكم أو تبرير له فى أحيان أخرى، مما كان مفجرًا لتجاوز الفكر الوحدوى بشكل كبير، بل إعادة ترتيب الفكر العربى بشكل عام، من قبيل المشاهد بعد حرب العراق سنة ٢٠٠٣ من تراجع النزوع القومى، وتقديم مبدأ الحريات الديمقراطية على غيره من مبادئ فى الفكر العربى بعموم[٥٢].

د ـ تيارات هجين:

فقد ظهرت فى العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين تيارات تحاول التوفيق بين التصورات الإسلامية «السياسية والاقتصادية والاجتماعية» تيارات الأصالة من جهة والأفكار العلمانية من جهة أخرى، وهى تيارات يمكن أن تجمعها مقولة علمنة الدين، وهى اتجاه ممتد يتسع حتى يضم تيارات وأفرادًا مستقلين. ولكنه يعتبر مهما لأنه أشبه بالفرق الكلامية القديمة فى اعتماد التأويل للنصوص المرجعية ومفارقة التفسير السلفى والمأثور بشكل كبير، ربما حتى الخروج عن نتائجه كلية. وهذه التيارات تختلف مع التصورات العلمانية فى تركيزها على أهمية العنصر الدينى فى النهوض واستحالة تجاوزه، خاصة وأنه يمثل المرجعية المجتمعية السائدة،

ولكن تفترق عن سائر حركات التجديد الإسلامى والإصلاحى فى إفراطها فى التأويل واعتمادها مناهج فى التفسير مختلفة، وتعطى نتائج تحييد الدين من المجال العام فى النهاية، كما قد تتخذ موقفًا عنيفًا من السنة وحجيتها كذلك.

فإذا أخذنا مثالا من خطاب اليسار الإسلامى، الذى يقول منظره الأستاذ الدكتور حسن حنفى معبرًا عن هذا التوفيق والتهجين عن اتجاه اليسار الإسلامى: «لا تمثل كتاباته تيارًا واحدًا، إذ يضم اليسار الإسلامى مجموعة من الكتابات والآراء المتعددة وكل كاتب مسئول عن فكره، ولكن تجمعها جميعا الرغبة فى إبراز الجوانب التقدمية فى الإسلام وعناصر الثورة فى تاريخنا، قد يقترب بعض الكتاب من «الأخوة فى الله» وقد يقترب البعض الآخر من «الأخوة فى الوطن»، وقد يقترب فريق ثالث من «الأخوة فى الثورة»، وقد يقترب فريق رابع من «الأخوة فى الحرية» ولكن يجمعهم البحث والاجتهاد»[٥٣]. ورغم تميزه بطموح نظرى كبير لا يرى مرجعه فى التحولات الاجتماعية، بل فى حقل خاص يندس به بين الحدس والمخزون النفسى للجماهير المؤمنة وتعاليم الدين الأول أو بتعبير حسن حنفى: «إن العمليات العقلية التى حددت طبيعة الظواهر الفكرية هى وراء بناء العلوم، وهى عملية معقدة واحدة تنشأ فى كل حضارة تبدأ من معطى مركزى هو الوحى وبمعرفته يمكن إعادتها من جديد فى العصر الحاضر»[٥٤]. ورغم أن اليسار الإسلامى يعلن أنه «لا ماركسية جديدة ولا ليبرالية ثورية، وأنه يمثل تيارًا فكريًا حضاريًا» وأنه يبتعد عن الاتجاهات الدينية التى حولت الدين لمجرد شعائر وطقوس وأخرويات! والاتجاهات التغريبية، الليبرالية أو الماركسية، التى تكرس التبعية والتغريب والعلمنة قائلا بالخصوصية الثقافية ومهاجما العالمية الثقافية حيث يذكر أنه «تخاطر هذه الفئة بالوقوع فى التقليد، وقد يصل الأمر إلى الخيانة للواقع، بالإضافة إلى التبعية الفكرية التى قد تصل إلى حد العمالة.. ولذلك كان أنصار التجديد متأوربين سلوكيًا وثقافيًا ومعظم الدعاة لذلك هم من المفكرين المسيحيين، مثل سلامة موسى وشبلى شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف ونقولا حداد ومراد وهبة، وأقلهم من المسلمين مثل إسماعيل مظهر»[٥٥]. وهو يوجه أول طموحه فى بناء العلوم إلى علم أصول الدين لأنه: «أول العلوم الإسلامية من حيث الظهور، ومرتبط بالبيئة الإسلامية أشد الارتباط، ولم يخضع لأى أثر خارجى فى نشأته، بل كان الدافع عليه الأحداث السياسية التى زخر بها العالم الإسلامى منذ الفتنة، مما حدا بالبعض إلى اعتبار هذا العلم هو الفكر الإسلامى الأصيل»[٥٦]. ومعتمدًا على التأويل أو القراءة المناسبة للعصر، من خلال مركزية «الشعور والوجدان «فالشعور كما يراه» أهم من العقل وأدق من القلب وأكثر من الوعى «اعتبارًا من أن العقل لديه ليس وسيلة مستقلة للعلم، بل إحدى وظائف الشعور العاقل»[٥٧]. وكما يرى أحد الباحثين أن: «هذا التهجين والتوفيق كما يتضح فى هذا النموذج ـ المصرى ـ يتجلى فى تبنى استراتيجية التحول بالأبنية التراثية من دلالاتها القديمة إلى دلالات أكثر توافقًا مع العصر، تكشف فى الشعور والحدس دون تأسيس لأى منهما فى جملة السياقات التى

أنتجتها، بل فى مجرد الشعور المنتج للدلالة»[٥٨]. وهو خطاب كما يراه آخر: «شبه علمى يمزج بنسب متفاوتة بين العلوم الإسلامية الكلاسيكية والأخرى الغربية الحديثة»[٥٩].

ولكن الملمح الأهم فى هذه التيارات الهجين أو التوفيقية ـ التى تعطى اهتمامًا للبعد الدينى والإسلامى ـ هو استعادة الدين كمرجعية للتقدم والنهضة، وكذلك للمواجهة والصراع والتنمية، والبناء كثيرًا من مكانته التى سبق أن سلبته منه العلمانية العربية فى الفكر والسلطة أمدًا فى القرن العشرين، وتحديدًا فى النصف الأول منه.

٣ ـ تصور المرجعية ونظرية المعرفة:

نقصد بالمرجعية مصدر القيم الحاكمة للسلوك الفردى والجماعى، فهى الأصل المعرفى الذى تستلهم منه الأخلاق ـ السلوك الفردى وعلاقات الجماعة ـ وتستلهم منه التشريعات وقوانين الإدارة العامة فى المجتمع. ورغم كون المرجعية مثالية مفارقة إلا أن تجلياتها المشاهدة والمحايثة يسهل رصدها، سواء بالنسبة للأفراد أم الجماعات، وهى فى التصور الدينى، والإسلامى منه بالخصوص، تنتهى إلى السماء، إلى الله سبحانه وتعالى، وفى التصور العلمانى تنتهى إلى الإنسان خاصة فيما يبتعد عن شأنه الفردى ويتعلق بالمجتمع وتنويعاته المختلفة، مع تقدير خاص للحرية الفردية فى اتخاذ الأفراد ما يختارون من سلوكيات طالما أنها لا تضر بالجماعة فعليًا. وتصور المرجعية هو التصور المركزى فى المنهجية الإسلامية، فقياس التقدم والنهضة والترقى وفق التصور الإسلامى أول ما يقيسه كثير من المسلمين بمقدار قربهم أو ابتعادهم عن الدين، فالإسلام يمثل: «منذ البداية لدى المسلمين أسمى صورة من صور الحياة، الدينية والدنيوية، على حد سواء»[٦٠]. كما أنه يمثل بلوغ البشرية رشدها كما يذكر الإمام محمد عبده وغيره، حيث يرى أنه أتى بعد أن مرت البشرية بطورين سابقين هما: «طور الطفولة الناشئ الحديث العهد بالوجود الذى تكفلت به اليهودية، وطور الوجدان والقلب الأكثر تقدما الذى استجابت له المسيحية»[٦١].

بل إن المرجعية فى التصور الإسلامى والتزامها ليست نهضة ضد تخلف، ولكنها الحياة ضد الموت، وهو ما فهمه سيد قطب من قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (٢٤) وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (٢٥) وَاذْكُرُوا إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٢٦)﴾ سورة الأنفال: ٢٤ ـ ٢٦.

فالمرجعية هنا ـ القرآن الكريم والسنة النبوية ـ تمثل حياة بالمعنى والفعل، كما أنها وسيلة للتحدى والمواجهة والنصر، ويؤكد سيد قطب على التزام السلف ذلك لأنهم: «كانوا يدركون حقيقة قول الله لهم فى هذا كله، لأنه كان يحدثهم عن واقعيات فى حياتهم عاشوها، وعن ذكريات فى نفوسهم لم تغب معالمها، وعن ملابسات لم يبعد بها الزمن، فهى تعيش فى ذات

الجيل، فهذا هو المنهج وغيره تيه وركام»(٦٢). ولعل أطروحات سيد قطب المختلفة كان إنباتها وإثمارها الأكبر على مدار النصف الثانى من القرن العشرين، حيث تبنته مختلف الحركات الإسلامية بقوة وبعنف أحيانًا.

كما أن المرجعية الإسلامية ظلت المرجعية الحاكمة والوحيدة، حتى بداية العصر الحديث، ببقاء التصور الإسلامى للشريعة، مصدرًا للقيم والتشريع السياسى والاجتماعى والاقتصادى وسائر مناحى الحياة، ورؤى العالم على امتداد الخلافة العثمانية وما قبلها، ولكن مع تفرع تيارات الفكر ذات الأصول الفلسفية العلمانية واللادينية، تعددت المرجعيات خاصة مع نشوء الدولة الحديثة فى مصر التى استلهمت تشريعات غير إسلامية. وصارت لدينا فيما يخص تصور المرجعية وتجلياتها السلوكية والتشريعية، ثنائيات متعارضة تعبر عن هذا الانقسام مثل: الأصالة والمعاصرة، والتغريب والتعريب، والحداثة والأسلمة، وغيرها، كما عادت نظرية المعرفة القديمة ومصادر المعرفة الصحيحة بالخصوص، نزاعًا بين تقديم العلم والعقل أم تقديم الدين والنقل.

وكما كانت النهضة محتفظة منذ بدايتها بالقديم والجديد، والمؤسسات القديمة كالأزهر والكتاتيب مع ما استوردته فى بدايتها من أنظمة للتحديث من الغرب مع البعثات، ثم مع الاستعمار ثم مع العولمة، تعددت تصورات المرجعية كذلك والتى يتقاسمها حتى الآن «الإسلام» بمرجعيته الدينية بتنوعاتها المختلفة الفكرية والدينية والتقليدية و «الغرب بمرجعيته العلمانية حسب تنويعاته المختلفة، الماركسية والليبرالية والقومية وغيرها» وهو تصور مرتبط بالتصورات السابقة ولكن محدد لمدى مساحة التحول بين هذه التيارات فبعض المفكرين يمكن أن يتحولوا فى حيواتهم الخاصة أو بعض المسائل الجزئية إلى تبنى المرجعية الإسلامية، فى بعدها الإيمانى، ولكن يظلون رافضين لتصورها مرجعية عامة للحكم والسياسة والاجتماع، والبعض الآخر كان التحول كليًا نحو هذا التبنى والبعض يقف بين بين.

وإذا كانت المنهجية الإسلامية الصحيحة والسائدة، هى الاعتماد على مصادر التشريع الإسلامية: القرآن والسنة الصحيحة والإجماع والقياس، فى تحديد الرؤية من العالم والحياة، فإن التحولات من هذه التيارات إلى التوجه والمنهجية الإسلامية، كان فى التحول إلى إجاباتها، على هذه الأسئلة التى سيطرت على المناخ الفكرى فى القرن العشرين: «أسئلة الهوية والمرجعية والتقدم والنهوض»، والتى قد تكون متطابقة كلية مع المنهج الإسلامى فتكون تحولات كلية مفارقة وربما مضادة ونقدية أو تحولات جزئية أو ربما مشتبهة، وهو ما عرف فى النصف الأول من القرن العشرين خصوصًا واتضح بقوة فى النصف الثانى منه.

ويرتبط تصور المرجعية بشكل كبير بنظرية المعرفة، فبينما تركز المرجعية الإسلامية على أساسية وأولوية السند الدينى والروحى، فى تحديد المواقف والاتجاهات الفكرية والعامة تنظر العلمانية الشاملة إلى تجاهل هذا العنصر وتحييده تماما: «أى التى ترى العلمانية منهجا للحياة الخاصة والعامة، ورؤية معرفية شاملة دون اعتبار للنزعة الربانية والروحية فى الإنسان»، بينما

تتف العلمانية الجزئية: «وهى رؤية إجرائية تقف موقفا غير منكر لأهمية البعد الدينى والروحى، ولكن فى نفس الوقت مصرة أو متحيزة لتحييده عن المجال العام»(٦٣). وليست التحولات من تيار فكرى إلى آخر وخاصة بالنسبة للتوجه الإسلامى ـ بتنويعاته ـ سوى تبن للتصورات لدى التبنى الجديد، يمكن أن نلمس مبرراته وتطوراته بدقة، ويمكن أن تكون مشتبهة أو غير واضحة.

ثانياً ـ التحولات الفكرية بين مرحلتين:

تعددت التحولات نحو التوجه الإسلامى من العديد من المفكرين والكتاب من التيارات الفكرية الأخرى، سواء فى نصفه الأول أم نصفه الثانى، ولكن غلب عليها فى النصف الأول سمة الاشتباه، وعدم الحسم وضعف التأسيس النظرى المضاد ـ بعد التحول ـ وكذلك المحدودية النسبية حيث لم تتحول لظاهرة.

بينما تتميز فى النصف الثانى بالاتساع والحسم والتأسيس النظرى المضاد، فى ظل عودة قوية للإحياء الإسلامى غلبت عليه، تجاورت مع زخم ظهور حركات إسلامية جديدة، وعودة حركات قديمة للنشاط والفاعلية، ومراجعات قوية للحداثة الغربية، وافتضاح كثير من نتائجها على البشر بعموم، وعلى العرب والمسلمين بخصوص، فيما لامست فيه حياتهم، وهو ما يسميه أحد المفكرين «ثمن التقدم» الباهظ على الطريقة الغربية، والذى بدأت تعريته بجهود عديدة فى الغرب والشرق على السواء منذ الستينيات.

كما أن أزمة «الكيان» القومى والإسلامى والقطرى ـ الذى استشعرته مختلف التيارات ـ وبقاء أسئلة النهضة الأولى «سؤال الهوية ـ سؤال النهضة ـ سؤال المرجعية» وكذلك أسئلة ما بعد الاستقلال «التحرير ـ التنمية ـ الوحدة ـ الديمقراطية.. إلخ»، بعيدة عن الحسم وأسيرة الفشل فى العديد من التجارب والنقاط الزمنية والمكانية، ساعدت على انتشار ظاهرة التحولات بين التيارات، بحثًا عن إجابات تخصها، فقد ظل الفكر العربى فى النصف الأول، مسلوبًا ومأخوذًا بفكرة النهضة على النمط الغربى، خاصة بعد سقوط الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤ وكذلك فكرة الاستقلال من الاستعمار، رغم القابلية للاستعمار «بمعنى التبعية الثقافية والحضارية» على تعبيرات مالك بن نبى(٦٤). مما جعل مفهوم التجديد الإسلامى نفسه ومحاولاته أكثر محافظة وأقل تأسيسًا وانتقالاً، وهو ما انعكس على التحولات نحو التوجه الإسلامى، من قبل التيارات الفكرية الأخرى. فكانت أكثر ترددًا وبعدًا عن الجدل السياسى ـ الإسلامى ـ العلمانى الساخن لدى هذه الحركات والمحاولات التجديدية، التى مثلها الشيخ رشيد رضا والشيخ حسن البنا، فى العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، فتكاد تكون المراجعات والتحولات تقف عند الإشارات والحديث السائر، بينما ما تراكم من أسئلة بعد الخمسينيات وتحقق الاستقلال ووضوح خطورة المسألة الصهيونية فى المنطقة، خاصة بعد حرب ١٩٤٨ وتأييد الغرب لها، ثم سقوط الدعاوى الوحدوية والقومية فى مصر فى تحقيق أى

من وعودها «الوحدة ـ الاشتراكية ـ تحرير الأرض فى فلسطين»، ساعد على سخونة التحولات التى كانت فى هذا التاريخ وبعده، ففشت وانتشرت التحولات من التيارات المختلفة نحو التوجه الإسلامى، بحثًا عن بديل أصيل ومزروع فى البيئة المجتمعية، واتسمت بسمات أكثر عمقًا وكذلك أكثر اتساعًا.

ولا يعنى أن هذه التحولات دائما تكون تحولات كلية أو جوهرية فى كل التصورات، بحيث تتطابق مع الرؤى السلفية أو التقليدية، أو رؤى الحركات الإسلامية السياسية. ولكن قد تكون تحولات كلية ولكن يبقى الأثر والمنهج القديم أو ينتفى، كما قد تكون تحولات جزئية فى تصورات محددة للدين، ودوره كتصور الهوية والتراث أو تصور المرجعية أو تصور التقدم والنهضة. كما تختلف نسب التحولات بمقدار التحول فى التصور، فالتحول فى تصور النهضة والتقدم كلية، وكذلك تصور الآخر، يحيل المرء بشكل كبير إسلاميا سياسيا، كما أن التحول فى المرجعية الحاكمة والفكرية كذلك، ويبقى الأقل تأثيرا هو التحول فى تصور الهوية التى تتشارك فيه بقوة مع التصور الإسلامى، تصورات القوميين واليساريين العرب.

ثالثًا ـ تحولات الرواد المترددة بين عامى ١٩٠٠ ـ ١٩٥٠:

تعددت التحولات الفكرية نحو التوجه الإسلامى فى النصف الأول من القرن العشرين، ولكنها تختلف عن تحولات النصف الثانى فى درجة وضوحها وغلبة سمة الاشتباه عليها، وإذا اتضحت قد تأتى بصيغة اعتذارية عن كتابات سابقة، ولكن مع عدم مراجعة جادة ونقدية لها، أو فى شكل توبة آخر العمر وإعلان الإفلاس اليقينى فى الأطروحات السابقة، التى قد تبناها الكاتب والمفكر، أو استمرار نشره كتبه السابقة التى تحمل رؤاه فى المرحلة الأولى، ويمكننا أن نحدد السمات التالية فى تحولات النصف الأول من هذا القرن:

١ ـ الاشتباه وعدم وضوح التحول:

تعد أغلب تحولات النصف الأول من القرن العشرين تحولات مشتبهة، حيث يتراجع فيها أصحابها عن أطروحات سابقة ولكن دون وضوح، ولا يؤسسون كذلك أطروحات مضادة لتلك الأطروحات السابقة، بل تظل مجرد علامة غير واضحة عن تراجع محتمل عن آراء سابقة، ولكن تظل مراجعة غير تأسيسية وغير يقينية فى الآن نفسه ويعد قاسم أمين وعلى عبد الرازق وما أثير عن تحولاتهما، أبرز نموذج على ذلك، وهو ما سنوضحه فيما يلى.

أ ـ قاسم أمين (١٨٦٣ ـ ١٩٠٨):

يعد قاسم أمين أحد أبرز مواطن الجدل الفكرى وبؤر الشد والجذب والصراع بين مختلف تيارات الفكر فى مصر وخارجها، بما طرحه من تصورات عن المرأة والاجتماع، وهى تتصادم مع التصورات المرجعية الإسلامية السائدة، وتتفارق عنها، حتى ولو حاولت الاقتراب منها، كما تتصادم مع تصور النهضة الإسلامى نفسه. إلا أنه كان له حديث مع إحدى الجرائد السيارة قبل وفاته بعام، تراجع فيه عما سبق أن طرحه فى كتابيه «تحرير المرأة» سنة ١٨٩٩ و «المرأة الجديدة»

سنة ١٩٠١ الذى دشنت بهما شهرته وأثره، مما جعل بعض الباحثين يجزم بتحوله وتراجعه عما سبق أن طرحه فيهما. ورغم أن الرجل كانت بدايته مختلفة حيث سبق هذين الكتابين كتابه بالفرنسية «المصريون» الذى كتبه سنة ١٨٩٤ ردًا على هجوم الدوق الفرنسى «داركور» على مصر والمصريين، وخاصة فى نقد هذا الثانى لمسألة الحجاب، وقد دافع قاسم عن الحجاب دفاعًا مستميتًا، وهو ما يعتبر مضادًا لما كتبه فيما بعد فى كتابه «تحرير المرأة»، فالرجل بدأ منتميًا للتوجه الإسلامى فى تصوراته المختلفة «الهوية ـ المرجعية ـ النهضة والتقدم»، حيث يرى أن الإسلام يحمل نظامًا سياسيًا متوافقًا مع تعاليمه الدينية، وأنه سر تقدم حضارته فى سالف الزمن، وأن التأخر الذى أصاب أممه الآن ـ فى عصره ـ إنما هو راجع عن البعد عن هذه التعاليم، ولكن كانت كتاباته التالية متدرجة نحو تبنى النموذج العلمانى فى التفكير، حيث أنكر فى هذين الكتابين أن يكون المسلمون قد عرفوا أنظمة سياسية فى مجتمعاتهم وتاريخهم، وأرجع انهيار حضارتهم وشيوع الاستبداد بالمرأة فى تاريخهم إلى افتقادهم لهذه الأنظمة[٦٥]. ورغم أنه فى تحرير المرأة حاول تأويل أطروحاته إسلاميًا وإيجاد مخارج فقهية لها يرى العديد من الباحثين أن كاتبها هو الإمام محمد عبده[٦٦].

كان فى «المرأة الجديدة» أكثر حسمًا وانخلاعًا من التصور الحضارى للتوجه الإسلامى، حيث يرى أنه ليس لدينا نموذج حضارى يصلح للتعاطى المعاصر، مؤمنًا بضرورة الأخذ عن الغرب، ولكن رغم أن بدايته فى باريس كانت متصالحة مع التوجه الإسلامى كما يتضح فى كتابه «المصريون»، ثم هذا التحول المضاد بعده، أنهى حياته باشتباه تحوله، ففضلا عن أن سلوك الرجل فى بيته محتفظا بالسلوك الشرقى، وهو ما شهد به غير واحد من أهله وغيرهم، كان ثمة حوار معه قبل رحيله بعام واحد[٦٧] قال فيه:

«لقد كنت أدعو المصريين قبل الآن إلى اقتفاء أثر الترك بل الإفرنج فى تحرير نسائهم، وغاليت فى هذا المعنى حتى دعوتهم إلى تمزيق الحجاب وإشراك المرأة فى كل أعمالهم ومآدبهم وولائمهم، ولكن أدركت الآن خطر هذه الدعوة بما اختبرته من أخلاق الناس، فلقد تتبعت خطوات النساء من أحياء العاصمة والإسكندرية لأعرف درجة احترام الناس لهن، وماذا يكون شأنهم معهن إذا خرجن حاسرات، فرأيت من فساد أخلاق الرجال وأخلاقهن بكل أسف ما جعلنى أحمد الله أنه خذل دعوتى واستنفر الناس إلى معارضتى.. رأيتهم ما مرت بهم امرأة أو فتاة إلا تطاولوا عليها بألسنة البذاءة، وما وجدت زحامًا فمرت به امرأة إلا تعرضوا لها بالأيدى والألسن»! وهو ما اعتبره البعض من الكتاب تحولا ولكن لا نراه سوى اشتباه فى التحول، فالرجل كان على نشاطه حتى قبل وفاته بأسبوع فقط فى افتتاح اللجنة التأسيسية للجامعة المصرية، ولو أراد مخالفة لما كان عليه يحمد الله ـ سبحانه وتعالى ـ أن قام به غيره لكان أولى أن يقوم بهذه المراجعة بنفسه، خاصة أنه فى هذا الحوار المذكور لم يزد عن توقفه إزاء طبائع الناس وأخلاقياتهم السائدة، أى القول بعدم رقيها لما طرحه، لكن البعض من الكتاب

والباحثين اعتبره عودا واعتذارا عما سبق أن طرحه وهو ما لا نظنه صوابا. وهذا السياق الاجتماعى كان شاغلا لقاسم أمين حتى على مستوى حياته الشخصية فلم يكن متغربا فيها وهو ما تعددت الشهادة به من أهل بيته(٦٨). ومن أصدقائه وعارفيه.

ب ـ الشيخ على عبد الرازق:

كما نجد هذا الاشتباه عند الشيخ على عبد الرازق صاحب كتاب «الإسلام وأصول الحكم» الذى اعترف أمام محكمة هيئة كبار العلماء له بما قال فيه من أن: «الإسلام رسالة لا حكم ودين لا دولة»(٦٩). هذه المقولة التى فصل بها لتجريد الإسلام من الشريعة المنظمة لإسلامية الدولة والسلطة، حيث ترد العديد من الأدلة على تراجع الرجل عن هذه المقولة طيلة حياته، ولكنها تظل فى حلقة الاشتباه وعدم اليقين، من قبيل عدم نشره الكتاب حتى وفاته، ورفضه ذلك أو اعتراض أسرته على إعادة طبعه، وقول بعضهم إنه كان يكتب نقدًا له لم يكمله، أو التبرؤ من الكتاب كلية، أو برواية البعض الآخر أن مؤلفه هو طه حسين، أو استنتاج آخرين أن مؤلفه هو أحد المستشرقين بتوجيه من المخابرات البريطانية والغربية(٧٠).

كما تناقضت أقوال الرجل أكثر من مرة فقد نشر مقالا فى مجلة رسالة الإسلام «صوت الأزهر حينئذ» ذكر فيها أن قوله إن الإسلام رسالة روحية كلمة يعترف بها ولكن ألقاها الشيطان على لسانه ويبرأ منها(٧١). كما تناقضت شهادات معاصريه فقد أخبر بعض علماء الدين أنه تبرأ مما كتب ونادم عليه، ولكن أخبر الأستاذ محمود أمين العالم فى آخر حوار معه قبل أقل من أربعة شهور على وفاته، كما روى الأخير: «أنه ما تخلى عن هذا الكتاب يومًا ولن يتخلى عنه أبدًا»(٧٢).

بل تناقضت آراء أسرته كذلك، فبينما يلح ابنه على أن أباه كان عازمًا على التراجع، وأنه شرع فى كتابة تصحيح لما كتب، تلح ابنته وترفض ذلك مؤكدة ثبات أبيها على ما كتب(٧٣). مما يجعلنا نحسم أن هذين التحولين لعلى عبد الرازق وقاسم أمين تحولان مشتبهان لا يمكن الحسم بهما أو التأكيد عليهما، فأمثالهما لم يكن ثمة معجز لهما عن تأسيس وجهة نظر متكاملة تحمل تأسيسًا مضادًا لما سبق أن أسسوه وأثار الدنيا حين أثاروه، مما لا يجوز الحسم بها ولا الاستدلال على فساد معتقداتها أو رؤاها السابقة، وإن كانت مفيدة فى تتبع سيرة الشخص المفكر وتتبع تطوراته وخطابه. وظننا أن المؤشر على مثل هذا الاشتباه هو هشاشة واهتزاز التصورات العلمانية على أرض لا تنتمى مرجعياتها السائدة ـ خاصة فى هذه الفترة ـ لنفس المرجعية العلمانية، فهو اهتزاز وتناقض فى الرؤى ناتج عن الاغتراب التى عانته وتعانيه كثير منها فى المجتمعات المسلمة.

٢ ـ هل انتهى طه حسين إلى التوفيق والمداراة؟

غلب على تحولات طه حسين نحو الاتجاه الإسلامى كثير من التناقض والاشتباه، الذى استغله البعض فنادى بتحولات راديكالية للرجل للفكرة الإسلامية، ولكن نظن أن الأخطر فى

تحولات طه حسين كان تحوله نحو إيمانه الشديد بالفكرة الليبرالية التى تلقاها فى مدرسة لطفى السيد عن محمد عبده رحمهم الله، كما أنه مال للتوفيق فترة من حياته، ففى اللجان التحضيرية لدستور سنة ١٩٥٤ نجد الرجل يرفض حرية الرأى والتعبير فى لجنة الحريات ممثلا ببعض شعر لأبى نواس يتغزل فيها بالذكر[٧٤]، وهو ما لا شك كان من الممكن أن يدافع عنه طه حسين فى العشرينيات والثلاثينيات، كما أنه كما يحكى تلميذه عبد الرحمن بدوى لم يختر لرئاسة هذه اللجنة أستاذه أحمد لطفى السيد مفضلا عليه علوبة باشا، وهو ما ساء بدوى وكان حريًا به أن يستاء ليس عيبًا فى علوبه باشا ولكن لمقام لطفى السيد من الحرية والليبرالية فهو أولى بها![٧٥]

علمنا طه حسين أنه ضد الأيقنة وتقديس الموروث، وأفضل تقدير له هو أن نتبع ذلك معه لا تخلو من تناقض كذلك بين مضامين الخطاب فى مساره الطويل، وإن غلب الطابع الإسلامى فى فترة ما، وأوضح مثال على ذلك هو ما نجده لدى طه حسين «١٨٨٩ ـ ١٩٧٣»[٧٦].الذى قام تصور النهضة عنده على تأسيس الليبرالية فى المجتمع المصرى على نمط الثورة الفرنسية وفلسفة الأنوار التى أعجب بها ووعى درسها وحمل من فلاسفتها رسالته، حيث يرى أن النهضة يقوم بها قادة الفكر من الطليعة المستنيرة من المثقفين، كان شديد التأثر بدروس دوركايم فى علم الاجتماع الذى أنفق عاما كاملا يدرس لتلامذته مذهب الفيلسوف الفرنسى سان سيمون الذى يقوم على أن أمور الحكم الصالح المنتج، الذى يحقق العدل ويكفل رقى الشعب ويتيح للإنسانية أن تتقدم إلى الأمام، يجب أن تصير إلى العلماء لأنهم هم الذين يستطيعون أن يلائموا بين نتائج العلم على اختلافها، وبين حاجات الناس وطاقتهم واستعدادهم للتطور.

من هنا قال عن نفسه وما وهبها له فى مذكراته: «فليس غريبًا أن يعود صاحبنا إلى وطنه مؤمنا بالثورة التى شبت فيه ومؤمنًا فى الوقت نفسه، بأن عبئا خطيرًا من أعباء هذه الثورة سيقع على العلماء والمثقفين من أبناء هذا الوطن، فهم قد عرفوا تجارب الأمم وعرفوا حقائق العلم، وهم القادرون على أن يقودوا الشعب إلى الخير»[٧٧].

ويلاحظ أن هناك سوء تفاهم أو فهم فى مثل هذا التصور، ذلك أن سان سيمون، كغيره من مؤسسى المدرسة الاجتماعية الفرنسية، الذين وجدوا أنفسهم فى مجتمع انقلبت أوضاعه بعد الثورات المتتالية وفى مقدمتها الثورة الفرنسية.. فكان انصباب تحليلهم على المجتمع الجديد والحديث الذى تولد منها، وليس على مجتمعات لم تتحقق فيها هذه الشروط لنهضة من هذا النوع، فى بيئة مغايرة ثقافيًا وحضاريًا وتاريخيًا لا تتوفر فيها شروط إنتاج هذا النمط الحضارى[٧٨].

وهذا الإعجاب من طه حسين بحضارة الغرب وضرورة الاقتداء بها والأخذ عنها يضرب بجذوره فى التاريخ وتصوره له، فهو يرى فى اليونان أصل هذه الحضارة الوحيدة دون أى فضل لأمم الشرق فى ذلك، فهى المعجزة اليونانية الخارقة التى لا تدين بفضل لغيرها من الأمم

فيقول: «نعتقد أنه لم يكن للشرق فى تكوين الفلسفة اليونانية والعقل اليونانى والسياسة اليونانية تأثير يذكر»، وهو عنده تأثير مادى ليس غير[٧٩] فقد جعل هؤلاء العلم نظرية ونظامًا من المعارف المجردة غير مختلط بالخرافة أو الصنائع، كما فصلوا السياسة عن الغيب بأن جعلوا مصدر السلطة هو الجماعة البشرية المعينة، وليس المصدر الدينى المتعالى «الحق الإلهى»[٨٠]. ثم يقول: «وهناك شىء آخر نجده عند اليونان ولا نجده فى الشرق، وهو هذا التطور السياسى الخصب، الذى أحدث النظم السياسية المختلفة فى المدن اليونانية، من ملكية وجمهورية وأرستقراطية وديمقراطية معتدلة أو متطرفة، والذى لا يزال أثره قويًا فى أوروبا إلى اليوم.. بينما كان الشرق خاضعًا لنظام سياسى واحد لم يتغير ولم يتبدل، وهو نظام الملكية المطلقة المستبدة»[٨١].

وابتكر اليونان الديمقراطية وهى ما أوجده البشر من نظم، لأنه يعتبرهم مصدر السلطة ويقر حرياتهم[٨٢]. وهو هنا يردد ما روجه مفكرو الغرب فى عصره، عن "المعجزة اليونانية" كأصل للحضارة الحديثة الغربية، التى أصبحت الآن عالمية تفرض نفسها كنموذج ينبغى أن يحتذى، وما عدا هذا الطريق فهو إضاعة للوقت[٨٣]. وهذا الطرح كان وما زال محل تحفظ كبير من كثيرين فى الغرب والشرق على السواء، سواء فى منظوره التاريخى بمعنى أثر الشرق فى الحضارة اليونانية والغربية الحديثة، أم فى رؤيته فى التعميم للنموذج الغربى على الجميع[٨٤].

وقد بدت هذه الأفكار مبكرًا لدى طه حسين، بدءًا من أطروحته للدكتوراه حول «ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية». حيث لا يرى فى ابن خلدون سوى مؤمن بنظام واحد من نظم الحكم هو نظام الحكم الاستبدادى[٨٥]، وهو ما كان فى منتصف العقد الثانى من القرن العشرين، وسعى لإكماله ترجمة وتأليفًا وإنفاذًا فيما بقى من عقود حتى وفاته، من قبيل ترجمته «نظام الأثينيين» سنة ١٩١٩«وقادة الفكر» سنة ١٩٢٥ ثم كتاب «فى الشعر الجاهلى» فى سنة ١٩٢٦ وعوده عن بعض ما أثار الناس فيه ونشره تحت عنوان «فى الأدب الجاهلى» العام التالى، ثم «مستقبل الثقافة فى مصر» فى الثلاثينيات، وهو ما اعتبره أحد الباحثين إجراءات تنفيذ هذا المشروع الفكرى الليبرالى، والذى سعى صاحبه إلى حمله على حوامل من التعليم والتربية ومنظورات خاصة للتراث والدين ووظائفهما[٨٦].

وفى تصور طه حسين للنهضة الذى يجب عنده أن يحذو حذو الغرب قد بقى مؤكدًا على القرابة بين مصر وبينه فى إطار ما يسميه «ثقافة البحر الأبيض المتوسط» والتى يرى فقط أن حقبة الحكم التركى «الخلافة العثمانية»، كانت العائق لمصر النهضة من مواصلة إنجازاتها، فهى المسئولة عن هذا الانحطاط، حيث عزلت مصر عن العالم المتقدم، ولكنه يعود ويؤكد وجود تبادل ثقافى قديم سبق أن أنكره عند دعوته لاستعادته فيقول: «وأكبر الظن بل الحق الذى لاشك فيه أنهم «الأوروبيون» قد أخذوا عنا هذه المذاهب كما نأخذ عنهم نحن اليوم.. فالفرق

بيننا وبينهم أنهم بدأوا حياتهم الحديثة من القرن الخامس عشر، وأخرنا الترك العثمانيون، فبدأنا حياتنا الحديثة فى القرن التاسع عشر، ولو أن الله عصمنا من الفتح العثمانى لاستمر اتصالنا بأوروبا وشاركنا فى نهضتها».

بل يرى طه حسين فى الحملة الفرنسية حملة مباركة حملتنا لدخول هذا العالم الجديد فيقول: «وإنى أعتقد أنه يكاد يكون مؤكدًا أن الترك العثمانيين لو لم يوقفوا سير الحركة العقلية فى مصر مدة طويلة، لكان الذهن المصرى من تلقاء نفسه ملائما للأذهان الأوروبية فى العصور الحديثة، ولاستطاع أن ينال بل أن يقدم قسطه من الرقى العام للحضارة. ولكن سيادة الترك كانت عقبة كؤودًا فنامت مصر بينما خطت أوروبا خطوات كبيرة ولم تستيقظ إلا بتأثير الحملة البونابارتية المباركة، فنهضت واحتكت بالأوروبيين الذين غدوا أساتذتها، وإنى أعتقد بمنتهى اليقين أن تأثير أوروبا وفى مقدمتها فرنسا سيعيد إلى الذهن المصرى كل قوته وخصبه الماضيين»(٨٧).

ويكاد يكون ما طرحه طه حسين من تقييم للحملة، والحقبة العثمانية وضرورة اللحوق بركب الحضارة الغربية، كطريق أوحد للنهضة هو السائد والأساسى فى تصورات الفكر العربى العلمانى الحديث حول النهضة. ورغم أن تصور طه حسين هذا يتضح فيه تصوره للذات أنه «مصرية متوسطية» فإنه فصل فى تصور الذات هذا أكثر من خلال تصوره للتراث الذى يتضح من خلال منهجه الذى استخدمه فى كتابه «فى الأدب الجاهلى»، الذى يرتبط بمشروعه ككل، كما يتبدى من إهدائه فى البداية حيث قال: «إنه يتوجه به أساسًا لهذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم فى حقيقة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة»(٨٨). فهو ليس كتابا فى النقد الأدبى بل إنه ـ كما يقول أحد الباحثين ـ عودة نقدية إلى فترة من الترث دقيقة فهذا الأدب «الجاهلى» طرف فى مقارنة يقوم عليها معنى الإعجاز، فعواقب الشك فيه لا تقف عند حدوده وحدها(٨٩).

كما أن طه حسين يمتد بمنهجه الديكارتى فى الشك إلى الذاكرة الدينية الجمعية التى تبناها القرآن كمرجعية، فطه حسين يدعو فى هذا الكتاب للشك فى الميراث الثقافى كله، فهو لا يرى ما يراه التصور الإسلامى الأساسى من مركزية للنبى فى العالم ومعه شعبه وأمته، كما لا يعتد طه حسين إلا بشكه فى مثل هذا التأريخ الدينى الذى حواه القرآن وغيره من الكتب المقدسة، حيث يقول: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لإثبات وجودهما التاريخى»(٩٠).

فهو كما يقول: قد «سلك فى هذا البحث منهج ديكارت الذى يطالب الباحث بأن يتجرد من كل شىء كان يعلمه من قبل، وأن ينسى عواطفه القومية والدينية»(٩١). فهو كما يسعى يريد تفريغ العقل من مخزوناته الثقافية، حتى لا يبقى سوى العقل مرجعية للحاضر والمستقبل، وأداة وحيدة للنهوض حسب مشروعه. وأن تحييد الدين من المجال العام «اجتماعًا وسياسة» هو

الطريق نحو هذه النهضة[٩٢]. وهو ما دشنه بقوة فى كتابه «مستقبل الثقافة فى مصر» الذى نشره سنة ١٩٣٨بقوله: «إن السياسة شىء والدين شىء آخر، وإن نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية، قبل أن يقوما على أى شىء آخر، وهذا أصل من أصول الحياة الحديثة، ويقول أيضًا: «إن جوهر الإسلام ومصدره هما جوهر المسيحية ومصدرها، فالإسلام قد جاء متمما ومصدقا للتوراة والإنجيل، والقرآن إنما جاء متممًا ومصدقًا لما فى الإنجيل، وإن بين الإسلام والمسيحية تشابها فى التاريخ عظيمًا»[٩٣].

من هنا يمكن أن نقرأ ربطه الدين بالوجدان، فقط فى كتاباته الإسلامية التى بدأها مع بداية الثلاثينيات من القرن المنصرم، وهو ما اعتبره البعض تراجعًا عما سبق وطرحه. ورفضه البعض الآخر تأثرًا بكتابه ومعركته حول الشعر الجاهلى، وكان أول ما كتب فى هذا الاتجاه هو: «على هامش السيرة»، وقد رأىّ أن كتابته التاريخية تتوجه للوجدان وليس للعقل: «فالعقل ليس كل شىء فى حياة الناس»[٩٤].

فالأخبار الواردة فى هذا الكتاب ـ كما يقول فى مقدمته ـ لو لم يقبلها العقل فهى لا تتوجه إليه بل تتوجه «إلى القلب والشعور على أنها مثيرة لعواطف الخير، معينة على إنفاق الوقت واحتمال أثقال الحياة»[٩٥]. فهو يستعمل التراث الدينى هنا ـ كما قال ـ لغاية فنية وحسب، مبقيًا على ما احتكم فيه للعقل باقيًا لا محل لرده أو التحول عنه، فهو ظل يماثل بين انتفاء السياسة من الإسلام كما هى فى النصرانية، فليس فى القرآن ولا فى السنة أى إشارات لنظام سياسى، فكلاهما متجرد من السياسة والحكم والإدارة والتشريع، فيقول فى كتابه الثانى: «الفتنة الكبرى» ليس بين الإسلام وبين المسيحية فرق من هذه الناحية، فالإسلام دين يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويوجه إلى الخير ويصد عن الشر، ويريد أن تقوم أمور الناس على العدل وتبرأ من الجور، ثم يخلى بعد ذلك بينهم وبين أمورهم، يدبرونها كما يرون، ما داموا يرعون هذه الحدود. ولا تزيد المسيحية على هذا ولا تنقص منه، ولأمر ما قال عيسى عليه السلام للذين جادلوه من بنى إسرائيل، أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[٩٦].

ويقول فى «الفتنة الكبرى»: «ولو كان للمسلمين نظام سياسى منزل من السماء، لرسمه القرآن، أو لبين النبى حدوده وأصوله، ولفرض على المسلمين الإيمان به، والإذعان له، فى غير مجادلة ولا مناضلة ولا مماراة»[٩٧].

ولكن زاد هذا التحول مع طه حسين فى كتبه التالية التى ألفت فى الأربعينيات، ولكن نلاحظ أن تحوله للإسلاميات حمل معه تحولا فى كثير من تصوراته، حتى أنه ينقد الكثير من تصوراته السابقة ولكن بشكل غير حاسم ومتردد، ففى كتابه «مرآة الإسلام» الذى يستعرض فيه تاريخ الإسلام كتاريخ دعوة، يقرأه من أجل استخلاص العبرة، قراءة أخلاقية حيث يرى فى هذا الكتاب أن هدفه التقصى والاقتداء فى سير المسلمين، فيقول: «ولو لم يكن لهذا الحديث أثر إلا أن يقرأه الناس ويجتهدوا فى أن يحملوا أنفسهم على أن يسيروا فى أمور دينهم ودنياهم سيرة النبى وأصحابه والصالحين من المسلمين، وينفضوا عن أنفسهم وعقولهم وقلوبهم ما

أصابها من التقليد والجمود، وما استقر فيها من السخف والأوهام لكان قد بلغ بعض ما أردت»[٩٨].

بل إنه وهو داعية العقلانية والاحتكام للعقل والشك المنهجى، يلوم على المعتزلة تبعة إحداث الاختلاف فى الرأى لأنهم: «أغرقوا فى تحكيم العقل فيما لا يستطيع العقل أن يحكم فيه»[٩٩]. ويلتزم طه حسين فى هذا الكتاب منهجًا سرديًا، وفق التحقيب المعتاد للتاريخ الإسلامى، ينفر فيه من الاختلاف، بل يرده أصلا للانحطاط الذى أصاب قوة هذا التاريخ أمدًا، وهو ما يختلف عما سبق أن دشنه منذ منتصف العقد الثانى من القرن العشرين وقبله.

ولكن يظل الرأى أنه تحول غير واضح وغير حاسم، لا يحمل أى مراجعة جدية لما سبق أن طرحه حول النهضة ومستقبل الثقافة، بل تظل هذه التناقضات تلاحقه أمدًا، ففى الوقت ذاته كان الرجل يعيد طبع كتبه القديمة، غير متراجع عن أى منها، ولكن نظن أن الرجل كان يتميز بنوع من الكتابة المزدوجة أو الخطاب المزدوج، فكتاباته بالفرنسية التى ترجمت حديثا[١٠٠]، يعود الرجل منها لآرائه القديمة بشكل ربما يكون أكثر عنفًا وراديكاليا من كتاباته العربية، والتى كان يصحح فيها بعض هذه التحولات. فحين سئل سنة ١٩٤٧ عن تشكيكه فى المعتقدات فى كتابه «فى الشعر الجاهلى» لم ينكر رغم أنه رآها: «لا تمس الدين وإن كانت قد ذكرت فى القرآن أو فى الأحاديث النبوية»[١٠١]. ويرى فى سنة ١٩٤٦ أن: «الحضارة العربية والحضارة الفرنسية تقومان على أساس واحد، هو فى نهاية الأمر الحضارة اليونانية اللاتينية». ثم يدعو إلى أن يقبل الإسلام الحضارة الأوروبية الحديثة، كما قبل المسلمون الأوائل الحضارة اليونانية! ولا يعرف له موقف عملى فى تحول مشتبه، إلا موقفه أثناء انعقاد لجنة الخمسين المعدة لدستور سنة ١٩٥٤ حيث كان عضوا فى لجنة الحريات والحقوق فى سنة ١٩٥٣ يقف ضد حرية التعبير المطلقة، وأنه ينبغى ان تلتزم بالدين والحدود والأعراف، وضرب حينئذ مثلا من شعر لأبى نواس فى التغزل فى الذكران، كما أنه دعا للتمسك بالنص القرآنى وعدم معارضته ما كان صريحًا»، فالحكمة والواجب يقتضيان ألا نعارض النص وأن نكون من الحكمة ومن الاحتياط، بحيث لا نضر الناس فى شعورهم ولا فى ضمائرهم ولا فى دينهم، وإذا احترمت الدولة الإسلام فلا بد أن نحترمه جملة وتفصيلا، ولا يكون الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعضه الآخر»[١٠٢]

بل دعا للنص على ذلك فى الدستور احتياطًا، ولم يكتف بأن المشرع لن يخرج عن الإسلام دين الأغلبية[١٠٣]. ولكن هذا الموقف يتناقض مع دفاعه فى هذا التاريخ وقريبًا منه، عن بعض الكتابات الاشتراكية النقدية فى هذه الفترة وتبنيه لكتابها، كما يذكر له تحول بسيط فى تصور الهوية، حيث اتسع للعرب كأمة من خلال اهتمامه باللغة واتساع المد القومى، رغم جدله القديم سنة ١٩٣٩ مع ساطع الحصرى، ورفض نسبة مصر للوحدة العربية من خلال قوله بالأمة المصرية، كما أن الرجل فى أحاديثه الخاصة كان على نفس آرائه القديمة، كما نشرت مذكرات عدد من معاونيه، حيث ظل على تأييده لرؤية الإسلام وأصول الحكم، والرابطة المتوسطية

وحضارتها التى تضم مصر وغير هذا(١٠٤) مما يجعلنا نقرأ طه حسين وإسلامياته وفق سياق موضوعى اختلف حسب المتلقى «من شاطئنا أم من الشاطئ الآخر» أى حسب المتلقى الذى قد ترضيه الثقافة الإسلامية والتاريخ لها أو مرحلة الثورة أم الآخر الحضارى، مما يجعلنا نرى تحولاته غامضة ومتناقضة لحد كبير، لا تصطدم إذا شئنا الدقة مع مشروعه الليبرالى فى عمقه ورسالته، بل علها فى بعض الأحيان تروحات الوجدان الذى تحدث عنها فى كتابه «على هامش السيرة» و احترام للدين كدين ـ وهو هنا الإسلام وتاريخه ـ شأن كثير من فلاسفة الأنوار، فى تقدير القيمة الدينية بعموم. ولكن لا يمكن القول إن طه حسين تحول نحو مشروع مضاد لما كان عليه، ولكن ربما كان موقفه ونظرته للإسلام فى بعض الأحيان، تختلف حسب السياق النفسى والاجتماعى، لا حسب المعقولية التى التزمها منذ البداية لشخصه ورسالته وفئته المتنورة، وهو ما يتضح أكثر فى كتاباته الفرنسية التى قد تكون أكثر تعبيرًا عنه وعن قناعاته(١٠٥). فهو فى كتاباته الأولى قبل ظهور إسلامياته يمكن وصفه بأنه علمانى شامل «أى يعتمد الأساس الفلسفى العلمانى والمادى طريقًا واحدًا للنهوض حسب التصور الغربى»، بينما هو فى كتاباته الإسلامية يستحيل علمانيًا جزئيًا «أى يعطى أهمية محدودة للتراث والدين والأبعاد الروحية فى النهضة». ولكن فى كتاباته بالفرنسية فى نفس الفترة، يظل العلمانى الشامل كما كان فى بداياته مما يؤكد الاشتباه فى هذا التحول.

٣ ـ تحولات واضحة متوسطة

«منصور فهمى وإسماعيل مظهر»:

وهذه التحولات تكون واضحة، حيث يكون تراجع صاحبها عن أطروحات سابقة له واضحًا وبينًا، ولكنه لم يفصل كما كان فى مشروعه المضاد الجديد بنفس الدرجة، حيث كان حاسمًا وواضحًا قبل توجهه الإسلامى، وذا خطاب أيديولوجى واضح وصريح لا يتمتع بنفس الدرجة من الصراحة والوضوح بعد تحوله أو تراجعه، ونجد دليلاً على ذلك مثالين واضحين هما الدكتور منصور فهمى والدكتور إسماعيل مظهر.

أ ـ منصور فهمى:

وأول ما نجد ذلك نجده عند الدكتور منصور فهمى «١٨٨٩ ـ ١٩٥٩» الذى سافر فى بعثة علمية لباريس سنة ١٩٠٨ وأنجز رسالته للدكتوراه سنة ١٩١٣ بالفرنسية حول «أحوال المرأة فى الإسلام»، تحت إشراف المستشرق الفرنسى ليفى برول، وكان الباحث متوقعا لها ما أحدثته فيقول فى مقدمته: «قد يعتب البعض من أهلنا ـ من دون شكّ لهذه الذهنية النقدية ـ هؤلاء المسلمون الذين يحفظون احترامًا دينيًا للتقاليد. ونحن أردنا أنْ نكون صادقين فى عملنا، رغم إحساسنا بالتمزّق من فكرة جرح أو أذى الضمير المقصود لهؤلاء العزيزين علينا. ومع ذلك يكفى أنْ نفكّر أنّ الحتميّة غير موجودة فى الشخصيّة الإنسانية، وأنّ كل شىء قابل للتغير حسب الظروف المجتمعة. فنحن فى الحقيقة لا نملك الماضى، وإنّما هو بالأحرى ملك الأسباب

المختلفة التى ساهمت فى خلقه، ولهذا آمل من أهلنا وأصدقائنا أنْ لا يستاءوا منّا، وأنْ لا يثير عملنا هذا ابتسامات السخرية والتعليقات اللاذعة، بسبب غرابة دراستنا المطبقة على بعض التقاليد والمؤسسات، فلا مبرّر للتهكّم أو للغضب الذى إنْ دلّ على شيء، فهو يدلّ على عقليّة ضيّقة أو مُغلقة. فالعالم يتجاهل هؤلاء لأنّه يبحث عن الحقيقة، فهل هناك من شعب يخلو من تقاليد شاذة أو غريبة، إنّ حكمنا عليها من وجهة نظر عصرية أو حديثة»(١٠٦)؟

ونرى أن منصور فهمى بهذا الطرح، الذى امتد به فى سائر كتابه، هو رائد ما يسمى «تاريخية التراث»، كما أنه أول من أسس لمفهوم «المجتمع والنظام الأبوى» فى المجتمع العربى المعاصر(١٠٧). ولكنه يبدو كما أخبر بعد تحوله، كان متسرعًا كثيرًا فالرسالة تغلب عليها الانطباعات والمواقف المسبقة، أكثر منها بحثًا فى الأدلة والترجيح ثم الاستنتاج، وهو ما يرصده الدكتور إبراهيم مدكور ـ بأدبه المعتاد ـ بقوله عنها: «فيها منهج قويم ودرس واستيعاب، ووقوف على أهم المصادر الإسلامية وإن خرج الحماس ببعض أحكامها عن بعض الموضوعية العلمية، إلا أنا نعتقد أن هناك بحوثا ودراسات إسلامية أخرى أعمق نقدًا، ولم تصادف ما صادفته هذه الرسالة من لوم واعتراض»(١٠٨). فيقول مثلا فى مقدمته: «نظريًا، أراد محمد أنْ ينهض بشأن المرأة، هذه التى بمفاتنها أثّرت على إحساسه الشاعرىّ، إلا أنّ الإسلام على نقيض نواياه، حطّ من مكانة المرأة. صحيح أنّ الإسلام حمى النساء من تعسّف وظلم الرجل، ولكنه خنقهُنّ بجعل تبادل العلاقات بينهُنّ وبين المجتمع صعبًا جدًا، والنتيجة كانت أنّه انتزع منهنّ الوسائل نفسها لكى يستفدن من حمايته»(١٠٩).

وهو هنا يتحدث عن إحساس شاعرى ومفاتن فى حق النبى، أثرت على مواقفه ورهاناته دون إيراد أدلة، مما يمكن اعتباره تحيزات مبدئية يبنى عليها دون إرادة معرفية حقيقية، أو ما قال فوكو هى: «إرادة العقيدة والأيديولوجية وليست إرادة المعرفة»(١١٠).

وفى داخل الكتاب الأطروحة، يطرح منصور فهمى العديد من الرؤى حول موضوع «المرأة وزيجات النبى تحديدًا» تخضع للتاويل والمواقف الجاهزة(١١١). من قبيل قوله: «إن حب النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ لعائشة كان يؤثر على التشريع القرآنى نفسه، بل يمكننا القول إن أخطر ما فى هذه الرسالة، هو إصرار كاتبها على تفسير كل حياة النبى وأزواجه، وما تعلق بحقوق المرأة فى القرآن، تفسيرا يكون فيه الحكم تابعًا للواقع ولعلاقة النبى بأزواجه، وليس حكمًا ربانيًا متعاليًا على الغرض والذوات، فعند حديثه عن دور عائشة رضى الله عنها فى التشريع!! يقول منصور فهمى: «فمحمد، مُشرّع القوانين الكبير، كان ينقاد لنزوات وتقلبات عائشة، فكان يعمل جهده ليرضيها فينزل إلى مستواها الطفولى، يركض ويلعب معها، والمثل الآتى يكفى للإشارة إلى مدى تأثيرها على القوانين القرآنيّة. كانت عائشة برفقة زوجها النبى فى طريق عودتهما من غزوة عسكرية، وكانت الطريق التى عبروها ممرًا قاحالاًا جافًا، وهناك تفقد عائشة قلادتها ويبدأ مرافقو النبى بالبحث عنها، لأن عائشة أصرت على إيجاد القلادة. وطال

البحث وأخذ المؤمنون يشعرون بالقلق بسبب قرب موعد الصلاة وتواجدهم فى مكان لا ماء فيه، وهنا يبادر محمد يطمئن مرافقيه المؤمنين بعد أنّ طلب الإذن من الله أنْ يسمح لمرافقيه بالصلاة دون الوضوء. كل هذا لخاطر عائشة وهذه الحادثة هى أصل القاعدة القرآنيّة التى يعمل بها فى الظروف، حيث يتواجد المؤمنون فى مكان بلا ماء فيه»(١١٢).

ورغم ضحالة المعلومات وضعف التأسيس الدينى الواضح، ظل منصور فهمى على هذا المنوال طيلة رسالته، التى كان ما توقع لها من حملة عليها، ولكنه عاد عن كثير مما طرح واتجه لما يشبه التصوف .

فقد شغلته فلسفة الأخلاق ومبحث القيم الذى تجاذبته فيه قيم الروحية والمثالية التى يبدو أنها وجهته نحو شىء من الصوفية، أو ما يسميه هو العقلية الروحية، التى تتجلى فى كتاباته، كقوله مناجيا الله: «إذا اتجه الفكر إلى السماوات حيث انتشرت نجوم الليل، وإذا كل البصر فيما لا نهاية له من الآفاق المظلمة، وإذا خشعت النفوس فى رهبة السكون الشامل، فإنك تشرق بوجهك الكريم من خلال هذه الآفاق، وتسمع صوتك فى هذا السكون، وتمس بعظمتك النفس الخاشعة المطمئنة، حينئذ تبدو الآفاق المظلمة كلها باسمة مشرقة، ويتحول السكون إلى نبرات مظلمة تنبعث من كل صوت، حينئذ تتغنى النفس الخاشعة لتقول أنت، أنت الله»(١١٣).

وقد غلبت على مؤلفات منصور فهمى بعد رسالته تلك، سمة الندرة، فقد كان ملحوظا كون أغلب كتاباته مقالات وخواطر(١١٤). يمكننا أن نرصد هذا التحول الذى بدأ عليه فى النصف الثانى من العشرينيات حيث كانت له طيلة العشرينيات آراء تنتمى لأطروحته الجامعية من قبيل انتمائه لجماعة السفور أو مشاركته فى تأسيسه الحزب الديمقراطى أو جداله مع علماء الرابطة الشرقية حول مدنية القوانين وضرورة تحييد مبدأ الشريعة كمرجعية للتشريع والقوانين ورفض الارتباط بدولة الخلافة(١١٥).

ولكنه فى الفترة التالية كانت بداية تحوله الذى اتضح مع الوقت، فنجده يكتب فى الثلاثينيات: «كانت رسالتى للدكتوراه عن المرأة فى الإسلام، فاندفعت أكتب بحرارة الشاب المندفع، ويظهر أنى انحرفت قليلاً، حيث كانت معلوماتى عن الإسلام طفيفة، وحين قوبلت فى مصر بضجة كبرى ازددت عنادًا، ثم كتب الله أن أجلس طويلا مع بعض مشايخ العلماء»، كان أبرز من أثر فيه هو الشيخ حسونة النواوى شيخ الأزهر المتوفى سنة ١٩٢٥ من ذوى الأفق الواسع والصدر الرحيب... فبدأت أخلص من الزيغ لأعود إلى حظيرة الدين والحمد لله(١١٦).

وكان قد انتهت به الحال إلى رفض التصور الغربى والتنويرى لحقوق المرأة، فيقول سنة ١٩٥٤ لو أننى أردت أن أتخذ الأدلة الجارية فى دفع ما يقال عن مساواة عنصرى المرأة والرجل، تذكرت الكثير مما قيل على أن الترويج الذى ما برح يتزايد للمطالبة بحقوق سياسية للمرأة، لم يخل له الميدان خلوًا يكتنف به الفوز الكبير الحاسم، فما زال من يرى من المفكرين والحكماء والمصلحين فى الشرق والغرب، أنه من الباطل والخديعة والتمويه فى أن تتساوى

المرأة مع الرجل، فى كل شئون الحياة الاجتماعية وأعمالها. وأنه من التملق إليها أن تهون لها الحقوق والمراكز السياسية والحزبية والتشريعية، فتساق إلى المطالبة بمراكز الحكم والنيابة. ويتحدث عن فريقه الذى يناصره قائلا: إن الشر كل الشر ما وقع فيه الغربيون من سوق المرأة إلى المصانع والحوانيت ومختلف الأعمال، مما تفقد به رسالتها ومما يتنافى مع قوانين الله والطبيعة، أقرته القوانين الوضعية، وأن ما يتجافى مع قوانين الطبيعة لا بد أن تحاربه الأقدار وتنتصر عليه فى العاجل أو الآجل، ومهما يكن من أمر فى انتصار نزعة التحرريين للمرأة والمشايعين لها أو المنافقين، فإنى أرى الحق مع الآخرين حتى ولو باءوا بالهزيمة. فالحق قد يهزم برغم أنه حق، وقد ينتصر الباطل برغم أنه باطل، لأن النصر والهزيمة كليهما يرتبط بظروف أخرى غير جوهرهما وماهيتهما من حق وبطلان»[١١٧].

فقد تحولت تصورات كثيرة لدى منصور فهمى، أهمها المرجعية التى تغلب على سائر كتاباته، فهى مرجعية دينية إسلامية، كما تغير تصوره للمرأة والاجتماع الذى ينبغى أن يربط بالدين، ففى محاضرته عن أسباب الضعف الخلقى سنة ١٩٤٠ رد أسباب الضعف الخلقى هذا، إلى أسباب يمكن ردها إلى المعين واللغة الدينية، هى:

١ ـ مسايرة الهوى والخضوع لسلطان الشهوات «الوازع الدينى».

٢ ـ الإغراق فى المجاملة «المدح والاطراء الزائد».

٣ ـ ضعف الشعور بالغيرية «التنافس كقيمة».

ويرى أن من أهم أسباب الأزمة الاجتماعية، ضعف النزوع الروحى الدينى[١١٨]. ولعل الجانب الوحيد الذى لم يلامس فيه الجانب الدينى بوضوح، هو الجانب التشريعى «بمعنى مدنية أم دينية القوانين». كما أنه قد تحول فى تصور الهوية إلى النزوع العروبى، الذى تشكل اللغة أهم عناصره وليس الدين «شأن كلاسيكيات الفكر القومى العربى»، وهو ما يختلف عن التصور الأممى الإسلامى، الذى كان سائدا حينئذ، فهو يقول سنة ١٩٤٩ : «إن للإخوة فى معنى العروبة كيانًا لا يفتقر إلى مدد من دين أو إلى مدد من قبيلة أو إقليم، وحسبه أن تمده لغة العرب بما تعبر عنه من مألوفات ذهنية أو عادات مرعية أو تخيلات وأوهام تحددت من الغابر، واحتضنتها بيئاتهم وحنت عليهم نفوسهم»[١١٩]. وهو يرى أن العروبة تجمع بين روحانية الشرق واحترامها للمادية كذلك، وهو ما تتميز به عن الثقافة المعاصرة، وهو يعتبر الإسلام أصل هذا التوازن باعتباره دين الغالبية من الشعوب العربية[١٢٠].

ولكن يظل توجهه وتحوله نحو الدين كدين، وليس كأيدولوجية للحكم فى رحابة صوفية تهتم بقيم الحب والخير والتسامح والسلام، وكذلك بعيدًا عما كانت تمور به الحياة المصرية حينئذ، من نشاط حركات الإسلام السياسى والسلفى، مما قد يفسر بقاء علاقة الرجل رغم إشهار تحوله ووضوحه، فى زمرة الليبراليين وأهل المعاصرة، فالدين عنده حاجة للتدين وطريق للإصلاح، ولكن ليس كل شىء.

ففى مقال متأخر له سنة ١٩٥٩ عن الرسول والرسالة، يرى أن: رسالة الرسول أخلاقية ومتممة لمكارم الأخلاق، ولم يزد! بل إنه يقول: «هل جاء ـ النبى صلى الله عليه وسلم ـ ليعلم الناس علما وفنا لزيادة ثرواتهم وترقية معايشهم كلا، لأن النبى العربى لم يكن خريج مدرسة أو مصنع أو جامعة زودته بمختلف النظريات والعلوم والمطبقة لجلب المنافع، بل كان رجلا لا يكتب ولا يحسب ولكن أهلته العناية ليدعو الناس للخلق العظيم ولحسن المعاملة» فهو يلح أن الحياة لا تستقيم من غير إيمان بالغيب يكون مصدرًا للروحانية والمثالية والرضا كما يقر بعجز: «العقل القوى الذى وهبنا الله سبحانه وتعالى إياه»[١٢١]. ولكنه لا يقف عنده مصدرًا للتشريع مطلقًا رغم شيوع هذه الدعوة فى عصره وهو شأن أساتذة آخرين كالعقاد مما جعل أحد معاصريه وهو توفيق الحكيم يجزم بعلمانيته، أى رفض حكم مبنى على قاعدة الدين بل معاداة الحركات السياسية المنادية بذلك، وهذا شأن أغلب تحولات هذه الفترة «النصف الأول من القرن العشرين»!

ب ـ إسماعيل مظهر:

فإذا نظرنا لنموذج آخر على هذه التوجهات الواضحة ـ ولكن غير الحاسمة ـ نجد تحولات إسماعيل مظهر«١٨٩١ ـ ١٩٦٢»[١٢٢]. فقد كان يعد أحد أبرز دعاة الفكر اللادينى والإلحاد فى العالم العربى بمجلته «العصور»، وقد بدأ نشاطه عقب عودته من بعثته بنشر مقالات فى مجلة المقتطف، مع محررها يعقوب صروف أحد أبرز دعاة الداروينية والاحتكام للعلم فقط، ثم أنشأ مجلة «العصور» سنة ١٩٢٧ والتفت حوله جماعة عرفت بجماعة «العصور» تعد المجموعة الفكرية الأولى التى اقتحمت ساحة نقد الدين والفكر الدينى، بجرأة وصراحة غير معهودة فى بدايات القرن الماضى، وكانت «العصور» لسان حال هذه المجموعة والناطقة باسمها، وقد كتب مظهر فى مقدمتها: «إن المجلة ستخصص للآداب والعلوم والفلسفة، وقال إنها ستبحث فى قضايا الساعة متحررة من جميع الآراء والنظريات المسبقة التى طالما قيدت الكتاب ومنعتهم من قول الحقيقة»، وقد كتب فى هذه المجلة عن علاقة الإنسان بالله مرددًا مقولة فيورباخ من أن «الله فكرة خلقناها»[١٢٣]. حيث أشار مظهر إلى أن: «من المفاهيم الخاطئة لدى الإنسان اعتقاده أن الله خلقه على صورته، مع أن الحقيقة هى أن الإنسان هو الذى تصور الله بطريقة تعكس صورته هو» كما لم يسلم من قلمه حينئذ الأنبياء فيقول: «إن الله اختار أنبياءه من منطقة واحدة تقع بين جبال طوروس والمحيط الهندى، وبين البحر المتوسط والخليج العربى، فلماذا اختارهم من هذه الديار؟ ألأن سكانها كانوا شعب الله المختار؟ أم لأنهم كانوا سادرين فى الضلال والكفر إلى حد جعل الله يرسل إليهم العديد من الأنبياء ليهديهم سواء السبيل؟ ثم لماذا سمح الله لشعوب أخرى بأن يتبعوا الأنبياء المزيفين أمثال بوذا وكونفوشيوس وجعلهم ينخدعون بهم؟

ثم خلص الى القول بأن هذه المفاهيم الخاطئة هى التى دفعته إلى الإيمان بالفكر الحر. كما كان إسماعيل مظهر أكثر جسارة ووضوحًا من غيره من طليعة المتنورين الذين يراهم «أهل تقية» بشكل ما، فكتب فى نقد طه حسين لعجزه عن الإدلاء بآراء واضحة فى أمر القرآن، ونقد على عبد الرازق الذى أبدى بعض التلون فى الكشف عن مواقفه من الإسلام، على رأى أحد الكتاب فى العصور.. هذا فضلا عن نقد الكتاب الإسلاميين أمثال: رشيد رضا وعباس محمود العقاد.. ولم يقتصر النقد على الكتاب العرب، بل تجاوز ذلك الى نقد الكتاب الغربيين أمثال سير اوليفر لودج، الذى حاول التوفيق بين العلم والدين، وول ديورنت الذى عالج بعض الفلاسفة كهيوم وهيغل معالجة ناقصة، وفرانك كرين مؤلف كتاب: «لماذا أنا مسيحى؟» ولكنه بعد توقف العصور لأسباب اقتصادية، كانت مقالته فى آخر عدد منها سنة ١٩٣٢ معلنًا عدم وصوله لليقين، ونيته فى الرجوع إلى المجال الدينى، وهو ما لم يتضح إلا فى كتابه عن «الشيوعية والإسلام»، عائدًا كما عاد صاحبنا الدكتور منصور فهمى إلى ما يشبه التصوف، دون مراجعة نقدية شاملة لما سبق أن تبناه، أو ما لام على البعض عدم الوصول به لدرجته.

من هنا نلاحظ على تحولات هذه الفترة أنها كانت تحولات معرفية، فى جزء كبير منها ناتجة عن أزمة وجدان أكثر منها عن قناعات فكرية جديدة، كما قد تكون متأثرة باغتراب أصحابها الناتج عن رؤاهم وتصوراتهم السابقة، لكن لم يمتد هذا التحول جدلا واشتباكا مع الرؤى المعاصرة فى تصور الدولة والمجتمع بشكل كبير، ولكن كانت إعادة اعتبار للوجدان الدينى كدين بالمعنى القلبى، وليس كمنظومة اجتماعية شاملة، ولعل ما صنعه منصور فهمى فى كتاباته السيارة التى تختلف عن تأسيسه الفكرى المعروف فى أطروحته الجامعية، ليس سوى صدى لهذا الوجدان ولا يكاد يعرف له تراجع مبنى عن الدين إلا فى مسألة المرأة ذاتها ـ وقد سبق أن قصمته وأقصته ست سنين بلا عمل بعيدًا عن الجامعة ـ ولكن لم يفعل فعل سيد قطب أو خالد محمد خالد أو ما يعرف بالإسلاميين الجدد أو المستقلين، أو تيار إسلامية المعرفة المعاصر فى البناء على الوجدان الدينى ـ الذى ربما كان دافعًا للتحول أيضًا ـ نظامًا ومنهجًا شاملاً الحياة مؤكدين على الخصوصية الثقافية والقطيعة مع رؤاهم السابقة، وتصوراتهم المناهضة للتصور الإسلامى، وناقدين لها فى أحيان كثيرة!

٤ ـ تحولات حاسمة غير واضحة المحطات «العقاد نموذجًا»:

نقصد بالتحولات الحاسمة غير الواضحة أنها تحولات لا نقف على تطوراتها الفعلية فى مسار أصحابها، ويعد الأستاذ العقاد نموذجًا معبرًا عن ذلك.

حيث يعد الأستاذ العقاد «١٨٨٩ -١٩٦٤» الذى عاش خمسة وسبعين عاما، علامة بارزة فى فضاء الفكر العربى الحديث، بمختلف تنوعاته، وقد بدأت تحولات العقاد ـ الذى بدأت شهرته منذ بدايات العقد الثانى من القرن العشرين أديبًا وناقدًا وصحفيًا بالأساس ـ نحو الكتابة الإسلامية فى بداية الأربعينيات مع سلسلة عبقرياته المشهورة، ويبدو كما يلوح من مقدمة كتابه

«عبقرية محمد» أنه عاش قبلها فترة من الشك المعرفى والروحى حيث يقول: «أين كنا قبل تلك السنين الثلاثين (بين ١٩١٣ ـ ١٩٤٣).. إنها مسافات فى عالم الفكر والروح لو تمثلت مكانًا منظورًا لأخذ المرء رأسه بيديه من الدوار، وامتداد النظر بغير قرار. كم رأى! كم مذهب! كم وسواس! كم محنة! كم مراجعة! كم زلزال يتضعضع له الكيان، وتميد معه الدعائم والأركان! كم وكم فى ثلاثين سنة مما يطرق نفسًا لا تعفيها الحياة من التجارب والعوارض لمحة عين فى نهار. وكم لذلك كله من أثر فى توطيد الرأى وتهدئة الثوائر، وتجلية الغبارة»(١٢٤).

وهو ما شهد به عدد من معاصريه، منهم الأستاذ فتحى رضوان رحمه الله حيث يقول: «العقاد هو ثالث مفكر فى مصر عرفته، بدأ حياته وكأن العقيدة الدينية لا تشغل مكانًا فى قلبه، ثم ينتهى به الأمر إلى الدفاع عن الاسلام فى حماسة وحرارة، وإلى الكتابة عنه فى مثابرة ومواظبة»(١٢٥).

وهو شخصية مركبة يصعب رصدها فى جانب واحد، كما يشهد أحد تلامذته حيث يقول: «والواقع أن العقاد شخصية مركبة، لأنها حية تزدحم فيها كل نوازع الحياة»(١٢٦). ثم يوضح معنى التركيب فى شخصية العقاد بقوله: «والذى يلاقى العقاد يشعر لا محالة بعد قليل أن فيه ناحية مبهمة مجهولة تنطوى على أسرار روحية، ومطامح دنيوية، تغيب إحداهما فى الأخرى وتلابسها، فلا يبين منه إلا الروح القوية العالية»(١٢٧).

والعقاد لم يضئ لنا هذه المرحلة التى تحدث عنها «ثلاثين عامًا من الشك والوسواس ما بين عامى ١٩١٣ و ١٩٤٣» ولم يحدد لنا معاناته فيها، كما غلبت على كتاباته فى هذه الفترة الكتابة الأدبية والسياسية ولم تكن كتاباته الفكرية فى بعد عن النهج الإسلامى، أو مصطدمة معه شأن كتابات على عبد الرازق وطه حسين، مما يجعلنا نؤكد تحوله، ولكن نؤكد معه صعوبة تحديده، وقراءته ومسبباته فضلا عن بقاء «التركيب» فى طرح العقاد وخطابه، فهو ظل رافضًا الرؤى السياسية للإسلام أو الاجتماعية كذلك «من قبيل الموقف من المرأة»، كما ظل عراكه السياسى قريبًا من التوجهات الليبرالية لحزب الوفد ـ خاصة فى حياة صاحبه سعد زغلول ـ ولم يكن نحو التوجهات الإسلامية التى بدأت تنشط فى هذا التاريخ ـ شأن تلميذه سيد قطب فيما بعد ـ فبينما كتب العقاد عن الديمقراطية والإسلام وعن الإسلام فى القرن العشرين، إلا أنها كانت الكتابة المحايدة والباحثة أكثر منها كتابة حركية لها إسقاطات على الواقع، فالفارق بين كتابات قطب وأستاذه العقاد دون أن ندخل فى مجال التفضيل بينهما. أنك ربما لمست فى كتابات العقاد حجة أقوى، وفلسفة أبرع، ولكنك تحس بحرارة الإيمان وتوهجه أقوى لدى سيد قطب، فيما يتعلق بذلك الشعور الداخلى الذى لا يلمس ولا يحدد، ولا تكفى للتعبير عنه براهين الفكر وحدها، مهما برعت. ولمزيد من الإيضاح بين الرجلين نقول إنه إذا كان العقاد يعرض القضية كمحام أو متكلم يريد أن يكسب قضيته بالبرهان المنطقى والقانونى، فإن سيد قطب هو القضية ذاتها، يطرحها بحرارة الدم والشعور، كداعية ملتزم، وكشاعر ملتزم، يسير مع

قضيته إلى النهاية، نصرًا أو استشهادًا»[128] فالازدواج كما يمكن رصده بقوة فى كتابات مجايله طه حسين، يمكن رصده بدرجة أقل لدى العقاد، مما يجعلنا نرى تحوله رغم عمقه تحولا غير حاسم، بل يحوى كثيرا من التناقض والتردد سواء على المستوى السلوكى أم الإسقاط الواقعى على سياقه السياسى والاجتماعى والفكرى السائد فى عصره. فرغم أن تحولاته واضحة فى تصور «الهوية» إلا أنها لم تكن بنفس الدرجة من الوضوح والحسم فى تصورات «المرجعية والنهضة» وإن اقتربت من المنهجية الإسلامية بدرجة كبيرة.

يمكننا رد تحولات النصف الأول من القرن العشرين ـ التى تغلب عليها سمتان رئيستان هما «الاشتباه والجزئية» ـ إلى عدد من العوامل الرئيسة هى:

١ ـ النزعة الربانية والحاجة للوجدان الدينى:

فكثير من المفكرين الذين دأبوا على رفض الوجدان الدينى ممن اعتنقوا الداروينية أو الإلحاد بالمعنى الغربى المنكر للألوهية[129]. كانت أزمتهم الوجودية والنفسية حادة لرفضهم المطلقات، فقد كان انتحار إسماعيل أدهم[130]. أبرز دعاة الإلحاد «فى مصر وتركيا» وصاحب رسالة «لماذا أنا ملحد»[131]. وهو لا زال شابا، ابن تسعة وعشرين عاما سنة ١٩٤٠ منتحرا فى الإسكندرية، وذلك فى مساء الثالث والعشرين من شهر يوليو من هذا العام، ووجدت جثته طافية على مياه البحر المتوسط: «وقد عثر البوليس فى معطفه على كتاب منه إلى رئيس النيابة يخبره بأنه انتحر لزهده فى الحياة وكراهيته لها، وأنه يوصى بعدم دفن جثته فى مقبرة المسلمين ويطلب إحراقها»[132].

وهو نفس ما أعلنه إسماعيل مظهر فى آخر أعداد مجلته العصور بعدم حصوله على اليقين، رغم تبحره فى العلوم والمعارف التحديثية والحداثية الغربية التى أوقف عليها مجلته. فالحاجة للتدين تصيب أكثر الناس بعدًا عنه من المتطرفين فى عبادة العقل أو العلم ورفض الميتافيزيقيا الدينية وقد تنتهى بصاحبها ـ متى كان صريحًا ـ مع نفسه غير مهادن لما اعتاده ـ للتراجع والتحول أو التوفيق، وربما الانسحاب «انتحارًا أو هجرة ونفيًا اختياريًا» أو ترطيب نفسه بالاعتراف والتحول الجزئى[133] أو الاستمرار بشكل أكثر تبريرية لما اختاره من طريق مضاد للتدين أو الدين، ورفضًا له[134]. لا يمكن تجاوز العامل الوجدانى والنزعة الربانية التى تمثل النداء الروحى فى الإنسان، وتهبه اليقين والقناعة الدائمة لوجود الغيب تفسيرًا دائمًا متى غاب الواقع أو حضر، وحاملا للراحة الروحية التى تتجاوز بالإنسان سموًا فوق الطبيعة، والتفسير المباشر لحركة العالم والأشياء كبعد معرفى أسبق وأعمق مما هو ملموس أو مرئى[135]. ويمكننا استكشاف أهمية هذا العامل فى ملمحين رئيسين هما:

أ ـ الفراغ الروحى كما كان فى نموذج الدكتور إسماعيل مظهر، والبناء المعنوى للأمة كما نجد لدى طه حسين ـ رغم تناقض كتابته الفرنسية مع ذلك ـ فى كتابه على هامش السيرة، وما نجده عند منصور فهمى من تصوف روحى ومعنوى فى خاطرات نفس وسائر مقالاته بعدما كان فى مرحلته الأولى من عبادة عقلية محضة تنتزع القداسة عن النبى وآل بيته بشكل كبير.

ب ـ التبرؤ والتبرير الدينى من المرحلة الأولى: كما نجده بشكل كبير لدى على عبد الرازق الذى صرح أكثر من مرة أن قوله: «أن الإسلام رسالة لا حكم ودين لا دولة»، كلمة ألقاها الشيطان على لسانه، وهى محاولة للتبرؤ والتبرير حرصًا على ما يمكن تسميته «سمعة التدين» فى مجتمع يمثل الدين رأس ثقافته وعمدتها الرئيسة، رغم أن الرجل عاش فترة طويلة عقب كتابه لم يكتب فيها ما يمكن أن يعد تراجعًا عما كتب أو تحولاً واضحًا نحو التوجه الإسلامى فى تصور الحكم والنهضة بعموم.

٢ ـ السياق الثقافى والفكرى:

فقد نشطت روافد الدعوات الدينية فى مواجهة تيارات «العلمنة» بمختلف توجهاتها منذ أواخر العشرينيات، ردًا على دعاوى تحديث الإسلام أو الذوبان فى السيل الغربى الذى لا يمكن رده –على تعبيرات خير الدين التونسى ـ بأسلمة الحداثة سياسة واقتصادًا واجتماعًا، حتى صارت جماعة كالإخوان المسلمين فى العقد الثالث من هذا القرن وقبل مرور عقدين على ميلادها، أشد منافس لحزب الوفد أكبر الأحزاب السياسية، ومثلت خطرًا سارع النظام الملكى لقمعه سريعًا، وبدأ انجذاب عدد من كبار الكتاب إلى أطروحاتها أو إليها، مثل طنطاوى جوهرى وأنور الجندى، كما تلاقى مع أطروحاتها العديد من كبار الكتاب، مثل مصطفى صادق الرافعى وأحمد حسن الزيات(١٣٦). ومحب الدين الخطيب(١٣٧)، فوجدت فكرة «شمول الإسلام» وكونه طريقًا وحيدًا للإصلاح والنهضة شرعيتها بقوة فى أوساط النخبة والجماهير على السواء، فكانت هذه الظروف جاذبة للعديد من دعاة التنوير الغربى إلى المواءمة والتوفيق مع الطرح الإسلامى، وعدم الاصطدام المباشر به كما كان سابقًا فى العقدين الأولين، فقد اتضحت لهم بشكل كبير استحالة القطيعة مع هذه المرجعية السائدة أو الوجدان العام الحاكم، ورأى بعضهم التزام التقية والمداراة، كما رأى البعض الآخر استحالة البناء خارج هذه الأرض الحاكمة، فكانت عودتهم المضبوطة والحساسة للأرضية الثقافية للجماهير، ولكن بشكل غير مكتمل، حيث كان ثمة مناخ عام يتيح الاختلاف بشكل كبير وتسيطر عليه أحزاب من مرجعيات أيدولوجية غربية لها جماهيرها، كذلك لها مطالب حديثة كالدستور والاستقلال لا يرفضها أحد وتمثل ـ خاصة قبل إعلان دولة إسرائيل ووضوح مطامع الحركة الصهيونية بها فى الثلاثينيات ـ أولويات النخب الثقافية بمختلف توجهاتها وتياراتها. فقد ظلت لهذه التيارات العلمانية فى النصف الأول من القرن العشرين حتى نهايته، قوتها التى كانت تقل سلبيا حتى نهايته، ومجىء الثورة التى اعتمدت بشكل كبير على الاتجاهات الأقل شعبية وتأثيرًا «الإخوان وأجنحة اليسار»، بعيدًا عن الأحزاب المؤثرة، والتى صنعت شعبيتها قبل هؤلاء.

٣ ـ السياق المعرفى والعالمى:

كان استقبال القرن النهضة ومنذ البعثات الأولى فى عصر محمد على مشبوبًا بالإعجاب والانبهار بالغرب حضارة وثقافة ومنهجًا، مما خفف من النزوع الإمبريالى الذى حصدنا مرارة

نتائجه وجعل طه حسين يتحدث عن «الحملة البونابارتية المباركة» ويجعل البعض لا ينظر طريقًا ـ أو لا يعترف بطريق ـ سوى طريق الغرب.

ولكن أتى العقد الثانى من القرن العشرين بحرب عالمية أولى، كما أتى العقد الثالث بحرب عالمية ثانية، راح ضحيتهما بضعة ملايين من البشر ناهيك عما وقع من الدمار.

هذا وغيره مما كشف عن بعض سوءات هذه الحضارة التى تصدى لها بعض كتاب الغرب قبل الشرق، كما أنه قد ثارت معرفيًا مراجعات قوية للتصور الغربى للحياة، وكشف عن تزييف وتحيز العديد من المستشرقين، مما جعل العودة والتراجع عن رؤاهم وأطروحاتهم فيما يخص تراثنا وثقافتنا ومستقبلنا كذلك ممكنًا وطبيعيًا، بعد أن ترسخت بشكل كبير فى السابق التبعية له ثقافيًا بعد أن كانت واقعًا سياسيًا. كما كان لمناخ الاستقطاب العالمى الذى تلى الحرب العالمية الثانية بين حلف شرقى مناقض لرأسمالية الغرب، وغربى ملتزم لها أثره فى إمكان المراجعة النقدية والتفكيكية لمفهوم الغرب المركب. ولكن ظلت هذه التحولات غير جوهرية وغير كلية، بل ظلت فى دائرة الاشتباه والاجتزاء، ولعلها كانت تمهيدًا لتحولات أكثر شمولا، بدأت منذ السنوات الأولى فى القرن العشرين، وخاصة أنها كانت لدى رواد ساهموا فى التأسيس والريادة التنويرية، فكان تحولهم الناقض أصعب على نفوسهم من محاولات التعديل أو المواءمة والتوفيق، التى سادت كثيرا من أطروحاتهم التالية، وهو ما لم يكن بشكل كبير لدى الأجيال التالية.

واستمرت التحولات.. من الثورية إلى الحاكمية:

كان النصف الثانى من القرن العشرين مختلفًا عن النصف الأول، وأكثر منه فورانًا سياسيًا وفكريًا على مختلف الأصعدة، فبينما كان النصف الأول محاولة اكتشاف لتصور الهوية التى رأت فى الغرب وحضارته نموذجًا للتمثل لدى النخب الغالبة فى السياسة والفكر كان النصف الثانى منذ بدايته بعد الاستقلال وقيام الثورة مركزًا على الهوية ورفض التبعية للنظام الرأسمالى العالمى ومواجهة إسرائيل مما ساعد على توفر مناخ أكثر سخونة وأكثر محافظة فى تبنى تصورات الهوية والنهضة خصوصًا. وبينما كانت المرحلة الأولى شبه ليبرالية والتعددية طبيعية فيه بشكل كبير، وكان الجدل قائمًا بين مختلف التنوعات والتيارات الفكرية المتوحدة ـ نسبيًا ـ على هدف الاستقلال والحياة الدستورية ساعدت التيارات الأيدولوجية المحافظة ضباط الجيش بالقيام بثورة ١٩٥٢ وخاصة «الإخوان المسلمين والتيار الشيوعى»، ساد الطابع الأيدولوجى عقدى الخمسينيات والستينيات الذى مارس إقصاء خاصًا للحركات الإسلامية، واتخذ طابعًا قمعيًا «سجنًا وإعدامًا» فى التعامل معها. بينما أتى العقد السبعينى خاصة بعد وفاة عبد الناصر وهزيمة مشروعه القومى حتى كانت ضربته القاصمة فى يونيو ١٩٦٧ وتولى

السادات الحكم، الذى أفسح المجال للحركات الإسلامية التى تعرضت لضربات قاصمة فى العهد السابق، من أجل سحب البساط الشعبى والنخبوى من المتعاطفين مع الناصرية والميول الاشتراكية، فنشأت حركة إسلامية تعددت مظاهرها وتنوعاتها بشكل كبير بدءا من التيارات السياسية «المحافظة والمعتدلة ـ والفكرية» كما ظهرت موجات من النقد الذاتى، التى تنقد المرحلة السابقة وتعترف بالديمقراطية كسبب فى الهزيمة مع إسرائيل وبعضها آثر العودة للالتحام بالثقافة الإسلامية التى هى ثقافة الجماهير، أو كانت صدمات الأيدولوجية الثورية ونكساتها دافعه لذلك، وهو ما عرف فيما بعد باتجاه «الإسلاميين المستقلين أو التراثيين الجدد» وتحاول العودة للجذور الإسلامية بعد غلبة التوجه الغربى فى فترة ما قبل الثورة، والشرقى نحو الاتحاد السوفيتى بعدها رافضين اللعب على التناقضات الدولية.

ويمكننا رصد ملمحين رئيسين لهذا السياق التاريخى المختلف، الذى بدأ مع نهاية حكم عبد الناصر وبداية حكم السادات فى مصر حتى نهاية القرن العشرين:

١ ـ **الملمح الأول**: بينما صعد الخطاب الأيدولوجى عمومًا منذ بداية الخمسينيات كان الصعود إسلاميًا فقط منذ السبعينيات ـ وهو ما ظل حتى نهاية هذا القرن ـ كبديل للخطابات الأخرى التى سبق أن أقصته وتكررت هزائمها ونكسات مقولاتها: فقد تنامت الحركة الإسلامية منذ السبعينيات «لا كعائد دلالى للإسلام، بل كحركة اجتماعية تطلب المشاركة وتقدم نفسها للدولة الوطنية وترمى لإعادة الصياغة الإسلامية للمجتمع المدنى والثقافة واستعادة الوحدة الروحية للجماعة»(١٢٨). وظهرت تنوعات مختلفة لها تبدأ بالمعتدلة والدعوية والحركات السلفية حتى المحافظة والعنفية، وهو ما ساعد من زخمه وتطوره عدد من العوامل الخارجية، حيث قدمت كدليل على القدرة على تحريك فئات اجتماعية بواسطة مناجاة عواطفها الدينية، وإحياء فكرة الجهاد على امتداد ساحات الجهاد مع الغرب والصهيونية فى العالم الإسلامى والمنطقة العربية، كنجاح الثورة الإسلامية فى إيران سنة ١٩٧٩ ودور المقاومة الإسلامية فى الأرض المحتلة والمقاومة الإسلامية فى لبنان، وهو ما قدم زخمًا ملموسًا مؤثرًا فى امتدادها ونجاحها وكرست المعنى الملموس لها، فمن الصحيح أن المد والجزر فى الحركات الإسلامية يظهر علاقة جدلية بين الإسلامى ومحيطه وخاصة فى أزمنة الأزمة(١٢٩).

٢ ـ **الملمح الثانى**: ما شهده الواقع المصرى من تحولات فى هذه الفترة من أبرزها سياسة الانفتاح الاقتصادى، واحتقان المشهد السياسى مرات عديدة، وصعود أزمة العلاقة مع إسرائيل التى نشأت بعد كامب ديفيد، والعلاقة مع العالم العربى والإسلامى فى الآن نفسه، وهو ما ساعد بشكل كبير على ظهور حركات الإسلام المحافظة، التى تنتهج العنف منهجًا وطريقًا للخلاص والحاكمية.

سمات فارقة عن تحولات المرحلة الأولى:

بينما كانت تحولات النصف الأول فى معظمها مقاربة للتوجه الإسلامى، تنطلق من مفهوم الهوية عن طريق دمج التراث فيه، وإعادة الاعتبار لقداسته، مع تبنى حضارة الغرب ومعاييرها ومناهجها فى التعامل معه، وكذلك إبطان واستجلاء أسس النهوض الحضارى بشكل كبير منها، كنموذج يجب أن يحتذى نجد تحولات النصف الثانى حتى نهايته، عند مختلف نماذجها تتسم بسمات مختلفة:

١ ـ الاتساع: فقد اتسعت التحولات الفكرية وتعددت نماذجها منذ بداية النصف الثانى، عند سيد قطب ثم خالد محمد خالد وتيار التراثيين الجدد، أو الإسلام الجديد منذ بداية السبعينيات أو نهاية الستينيات، «عبد الوهاب المسيرى، طارق البشرى، محمد عمارة، عادل حسين، محمد جلال كشك، أحمد كمال أبو المجد»، كما شهدت تحولات جزئية ومشتبهة لدى التيارات الهجينة أو مفكرى التخوم «اليسار الإسلامى ـ القومية الإسلامية» وعودة كثير من رموز المدارس الفلسفية العلمانية لإعادة اعتبار الدين، بل والدفاع عنه ضد منتقديه، بل كفر بعضهم بالرؤية العلمانية لدوره، كما نجد لدى كل من زكى نجيب محمود وعبد الرحمن بدوى.

٢ ـ الحسم: فقد كانت تحولات النصف الثانى من القرن العشرين أكثر وضوحًا وحسمًا، فى الاعتراف الشجاع والتأسيس المضاد لما كانت عليه، مما يجعل صفة الاشتباه تنتفى عن هذه التحولات الجديدة، بينما تظل حاضرة بشكل كبير عند متحولى النصف الأول من القرن العشرين كما أوضحنا، كما حملت تقاربًا بين كثير من هؤلاء خاصة فى الجانب الفكرى والأيدولوجى، وبين حركات «الصحوة الإسلامية» المعتدلة، كما تميزت بنقد أطروحاتها السابقة والاعتذار النقدى عنها، وكذلك نقد الرؤى العلمانية للتيارات الأخرى.

٣ ـ غلبة تصور النهضة: فقد غلبت تصورات النهضة القائمة على «الأسلمة الشاملة» ومركزية الدين على مجرد الجانب الروحى أو الإيمانى المحض، فقد ساعد الإطار الثقافى السابق، والذى لم يكن يحتل الدين فيه سوى مساحة هامشية، وفى باب نقده وتحييده غالبًا هؤلاء على إعادة تأسيس المنظور الإسلامى، فى مختلف مجالات الشأن العام «المعرفة وأسلمتها ـ السياسة ـ الاقتصاد والاجتماع...» مما جعلهم يمثلون بشكل كبير نقلة نوعية فى الخطاب الإسلامى المعاصر، سواء فى أدوات بنائه أم جدله أم رؤاه.

كما حدث تأكيد لدى هذه الفئات المتحولة، على أن النهضة تستحيل وتمتنع دون توحدها وتوالدها من المرجعية السائدة وهى الدين الإسلامى. بل رأى الكثير منهم أن هذه المرجعية هى الحامل الممكن للإصلاح والديمقراطية التى لا تقوم على رأى عام يحميها ومؤمن بمرجعيتها أما الفصام بين مرجعية الدولة من ناحية، ومرجعية المجتمع من ناحية أخرى، فهى عند أهل هذا الرأى مصدر الاستبداد المعاصر.

٢ ـ الإبداع المفاهيمى وأسلمة المعرفة:

استطاعت العديد من التحولات المتأخرة من النصف الثانى من القرن العشرين، إبداع العديد من المفاهيم الجديدة سواء فيما يخص المجال الأصيل «الإسلامى»، أم المعاصر «الغربى»، من قبيل جهود أسلمة المعرفة التى ساهموا فيها إسهامًا وافرًا، كل حسب مجاله وتخصصه، فضلا عن عديد من المراجعات النقدية لأطروحات الفكر الإسلامى المعاصر أو نقوده، من قبيل تجاوز مفاهيم كالحاكمية وغيرها، وإبداع لغة ومفاهيم أكثر عصرية، فى ظل دعوتهم لمحاولة التوافق بين النخب بعيدًا عن الاستقطاب العلمانى الإسلامى الذى سيطر طيلة القرن المنصرم، مما ساعد بشكل كبير على تطوير الخطاب الإسلامى فى تصوراته التاريخية للذات أو الآخر، ومفاهيم النهضة، فقد تم تجاوز الجدل بين الديمقراطية والشورى، كما بدأت اجتهادات مهمة فى مسائل «حقوق الإنسان وحقوق المرأة وباقى الفئات المهمشة» من منظور إسلامى معاصر. بل صعد منذ بداية الثمانينيات مفهوم «أسلمة المعرفة» والذى يقوم بالأساس حول رفض «العلمنة» كأساس فلسفى للنهضة الغربية المعاصرة ومختلف رؤاها للعالم والإنسان والمادة، مع نفى الأبعاد الروحية والدينية الخاصة أو إلغاء أى دور لها، فأسلمة المعرفة فى جهودها المختلفة تهدف لإعادة بناء المعرفة فى المجالات المختلفة، وفق منظور دينى وأخلاقى إسلامى، ولا يتصادم مع البعد الروحى فى الإنسان والنزعة الربانية فيه(١٤٠).

٣ ـ الاستفادة من المناهج الغربية فى نقد الحداثة:

وجد المتحولون الجدد فى النصف الثانى من القرن العشرين، معينًا خصبًا فى النقود الغربية لحداثة الغرب ذاته، وإن كان لا يمكن إنكار تأثر المتحولين الأوائل منهم بالنقد الماركسى للرأسمالية الغربية، مثل سيد قطب، الذى يتحفظ العديد من القطبيين الذين يستلهمون الحاكمية منه ويقيمون عليها بناءهم الفكرى الجهادى الجديد، على تأثره الأول بالماركسية حين كتب كتابه الإسلامى الأول «العدالة الاجتماعية فى الإسلام».

ولكن المتأخرين قد وجدوا معينًا وفضاءً أكثر اتساعًا من هذا النقد الماركسى، فتم استلهام نقد الرأسمالية والحضارة الغربية من مدارس متعددة، من داخل الإطار الرأسمالى نفسه، ومن داخل الفلسفة «الظاهراتية وما بعد الحديثة بالخصوص» وكذلك من المستجدات العالمية حول العولمة والتنوع الثقافى والمناخ السياسى العالمى وازدواجية معاييره، مما شكل معينًا خصبًا لتنجر سؤال الهوية نفسه لدى هؤلاء، وكذلك لمحاكمة النسق الثقافى الرأسمالى الغربى كذلك وفق مجرياته وتجلياته.

ويمكننا تقسيم التحولات فى النصف الثانى من القرن العشرين حتى آخره، إلى ما يلى(١٤١):

١ ـ تحولات مشتبهة فى المجال الفلسفى:

وهو تحول يغلب على أنصاره الاتجاهات الفلسفية، التى تتبنى الفلسفة الغربية أو بعض مدارسها غير الأيدولوجية «أى التى لا تمثل منهجًا فى الحكم والسياسة والاجتماع شأن الفكر الماركسى». فمنهم من تبنى الوجودية شأن عبد الرحمن بدوى، أو الوضعية المنطقية شأن زكى نجيب محمود.. وهم وإن كانوا أكثر تأسيسا فى مجال الفلسفة من الجيل السابق عليهم، إلا أنهم مثله فى الإيمان بالحداثة الغربية كمرجعية ورفض ما يسمى الخصوصية الثقافية، إلا أنهم لم يتقولبوا أو ينتظموا فى أيدولوجيات أو أحزاب ـ تتسم بالحسم والنضالية ـ جعلت أحكامهم تتسم بالاعتدال فى الموقف من الدين فى المراحل الأخيرة، على نفس الوتيرة من التوتر المعرفى ولكن الأكثر تقديرًا للدين كعامل روحى، وتقديرًا لمنجزاته الحضارية فى التاريخ الإسلامى، ولكن كما لم تكن أيدولوجياتهم السابقة أنساقا كلية للحكم والسياسة، كانت كذلك تحولاتهم مفتوحة لا ترى فكرة الأسلمة الشاملة، التى تبناها غيرهم من المتحولين للتوجه الإسلامى من أصحاب الأيدولوجيات السابقة، أو التوفيقية شأن آخرين، فيبدو أن سمة الاشتباه والتوجه الجزئى كانت سمة ثابتة لأصحاب الميول المعرفية والفلسفية الشاملة غير الأيدولوجية، بدءًا من طه حسين وغيره، حتى النموذجين اللذين سندرسهما «الدكتور عبد الرحمن بدوى، والدكتور زكى نجيب محمود».

٢ ـ تحولات شاملة «فى تصور النهضة والمرجعية»:

مارس أصحابها نقدًا عقليًا وفكريًا عنيفًا لأطروحاتهم السابقة، والتحموا بحركات الصحوة الإسلامية، إن فعلا أو خطابا مطورين له ومنتقلين به نحو مساحات جديدة، قائلين بأسلمة الحياة بمختلف جوانبها، ولعل سيد قطب من أبرز رموزها.

٣ ـ تحولات معرفية:

ويمثلها تيارًا يختلف عن التيارات السابقة، فى تحوله نحو تصورات النهضة والمرجعية، وسعيه لاكتشاف حوامل عصرية من الثقافة الإسلامية والدينية لهما فى مختلف المجالات المعرفية، وهم مجموعة من المتحولين ذوى الخلفيات العصرية الذين سعى كل منهم لإعادة التأسيس من جانبه. ويعد أبرزهم عبد الوهاب المسيرى وطارق البشرى ومحمد عمارة وعادل حسين، وسنكتفى بدراسة دور كل من الأستاذين طارق البشرى وعبد الوهاب المسيرى فى دراستنا تلك. كما أن ثمة العديد من التحولات الجزئية التى جذبت العديد من الكتاب العرب من توجهات مختلفة، نحو التراث أو محاولة التوفيق بين أكثر من تيار، وهو ما ينتمى لما يسميه أحد الباحثين «التيار الإسلامى التأويلى»، فهو تيار معرفى وتأويلى فى تفسير التراث، بعيدًا عن المأثور وإن كان استئناسًا به، ولكن لا يمثل تحولات ملموسة وإن كان مع غيره من التيارات

التى سعت للتوفيق مع التوجه الإسلامى، يؤكد على سؤال واحد يعنينا هنا هو استمرار الجدل حول سؤال المرجعية والنهضة حتى الآن، وهو ما يمثل معينًا لمختلف التحولات بالأساس. وهذا لا ينفى أن ثمة تحولات باتجاهات العلمانية والأيدولوجيات المختلفة غير الدينية من قبل الكتاب الإسلاميين فى مصر، مثل التيار التأويلى والقرآنى الذى يطالب بالاكتفاء والاعتماد على القرآن فقط، كمصدر للأحكام دون اعتبار كبير للسنة أو إنكار حجيتها لدى بعضهم، لكن لا نرى أهمية لدراستهم فى الرسالة فهم ما زالوا أفرادًا لا يمثلون أى تأثير على الخطاب العام، وإن كانوا يطالبون بتحديث الإسلام وعصرنته، ولا يمثلون تيارات أو دعوات أو مشاريع فكرية وأيدولوجية متكاملة[١٤٢]. وبشكل أكبر خارجها، مثل تيارات الإسلاميين التقدميين فى تونس، والإسلام الليبرالى فى إندونيسيا وبعض بلاد المهجر، والإخوان الجمهوريين فى السودان[١٤٣].

الفصل الثانى

الإصلاحية الإسلامية وتفكيك مقولة كبوة الإصلاح

يميل الفكر العربى المعاصر فى كثير من تجلياته إلى وضع إشكاليات مغلقة، هى أشبه ما تكون بحبائس يحسم بها إشكالياته، ومن قبيل ذلك ما نجده من حديث الكثيرين عن أزمة مشروع النهضة، أو أزمة الإصلاح فى العالم العربى، وهو ما يتجه البعض لتفسيره فى العقد الأخير، بما يدعونه غالبا «كبوة الإصلاح» أو «كبوة النهضة» وهم لا يقصدون بها كبوة الإصلاح بعمومه، وهى كبوة دائمة خاصة على المستوى السياسى والثقافى، أو أزمة مشروع النهضة العربية بإطلاق، ولكن يقصدون بها تحديدًا انكسارة المسار الفكرى للإصلاح، ورجوع أخلافه القهقرى عما طرحه رواده ومؤسسوه.

وحسب هذا المفهوم يكون جمال الدين الأفغانى أكثر تقدمية من محمد عبده، ويكون محمد رشيد رضا تلميذ عبده أقل إصلاحية من أستاذه الشيخ الإمام، ثم يزداد الخط انكسارًا مع تلميذ الأخير حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، الذى يزداد محافظة عن أستاذه صاحب المنار، ليبلغ أوجه انكساره مع فكر الحاكمية مع سيد قطب الذى كان أقل عنفًا وتعصبًا من تلاميذه من منظرى الجماعات الجهادية بعده.

وخطورة هذه الطرح، الذى لم يتعرض لنقد من قبل، حسب علمنا، أنه يحبس إشكالية فشل أو تأزم مشروعنا النهضوى داخله، مع تجاهل سياقاته وأزمة قواه بالأساس، وكذلك يتجاهل المشروع المضاد له، والذى عبرت عنه قوى لم تكن غائبة يومًا عن مجابهته، سواء تذرعت بسلطة الدين أم بسلطة المستبد، وهى قوى سبقت نشأة حركات الإسلام السياسى وإن صارت الأخيرة الممثل الأشهر لها، إلا أن القوى المضادة للنهضة ليست إسلامية فقط، بل يؤكد كثير منها على علمانيتها ومدنيتها، رغم أن خطاباتها، وكثيرًا من ممارساتها، تزيد أصولية عن الأصولية الدينية.

لعل القارئ يوافقنا عند إمعان النظر أن تعبير «كبوة الإصلاح» ليس تعبيرًا دقيقًا فى مضمونه، وأنه ليس أكثر من عرض من داء الأيقنة المسيطر على الفكر العربى المعاصر، حين يفترض تعميمات لا تصح تفصيلاتها، ويقفز دائمًا للنتائج والمخرجات دون قراءة علمية وموضوعية للسياقات والمدخلات، فالقراءة الفاحصة لجمال الدين الأفغانى مثلا تثبت أنه لم

يكن أكثر إصلاحية من محمد عبده، بل العكس كما سنوضح فى قراءتنا لفترة تأسيس الإصلاحية الإسلامية، كما أن محمد رشيد رضا أول من روج للفكر السلفى فى المنطقة، وأكثر المتأثرين بالوهابية فى مصر والشام، وأحد ملهمى أمثال الشيخ محمد ناصر الألبانى توجهاته السلفية فيما بعد، لم يكن أكثر اعتدالا من حسن البنا، خاصة إذا علمنا أن كثيرًا من مقولات البنا نفسه مثل شمولية الإسلام، وأنه دين ودولة، ومصحف وسيف، ورسالة وحكم، وغيرها كثير، ليست سوى استعاراته من المالك الحقيقى رشيد رضا، وبينما كان يروجها الأخير على صفحات مجلته وكتبه، وفى أوساط النخب أحيانا، حملها البنا فى صفوف الجماهير وحشودها، ونظمها من أجلها فى تنظيمه الوليد والمستمر حتى الآن.

نعم قد يجوز الحديث عن كبوة لـ «الإصلاح» فى المسار بين حسن البنا وسيد قطب، خاصة فى مرحلة «هذا الدين» و«المعالم»، ويصح القول كذلك أن الأول كان أكثر مرونة واعتدالاً من الثانى، رغم ما أبداه من إعجاب به فى البداية(١٤٤) كما كان الأخير ربما أكثر اعتدالا من خلفائه من الجماعات الجهادية والتكفيرية التى تربت على كتاباته، إلا أن ما يصح هنا بشكل أوضح أننا تجاوزنا فى الحديث عن هذه العلاقة دائرة الإصلاح المعاصرة عمومًا، وانتقلنا إلى فكرة ودائرة أخرى هى دائرة المجابهة الإسلامية والأصولية.

وسنحاول فى هذه الدراسة قراءة تأسيس الإصلاحية الإسلامية من خلال المقارنة بين مشروعى كل من جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، ونخلص منه بعدد من النتائج العامة التى نراها مهمة فى دفع مسيرة الإصلاح المعاصر.

حين انطلقت مدرسة الإصلاح:

يعد كل من جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧م) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) رائدى الإصلاح الإسلامى فى أخريات القرن التاسع عشر، يشبه البعض الأفغانى بابن بطوطة العصر الحديث، لكثرة أسفاره وترحاله، أو محمد عبده الذى يمكن وصفه بأنه صاحب أول رؤية متكاملة وشاملة للإصلاح.

بدأت إرهاصات هذا الإصلاح مع عدد من الجهود التى سبقتهم أو عاصرتهم، مثل جهود رفاعة الطهطاوى (ت ١٨٧٣) وخير الدين التونسى (ت ١٨٩٠) وحسين المرصفى صاحب الكلم الثمان (ت سنة ١٨٩٩) وفارس الشدياق (ت سنة ١٨٨٧) وعلى مبارك (ت سنة ١٨٩٣) وغيرهم.. إلا أن إنبات هذه الجهود وإثمارها لم يكن سوى على يد كل من الأفغانى ومحمد عبده ومن تربوا على فكرهم من بعدهم.

فقد سبق أن دعى الطهطاوى إلى تعليم البنات وكذلك إلى استخدام الشرطة (وهى الدستور بتعبير هذا العصر) كما كان أول من عبر عن المواطنة وظهرت فى تعبيراته مفردة الوطن، وتحدث عن الإخوة فيه، ودعى كما يقول ألبرت حورانى إلى «تفسير الشريعة على ضوء الحاجات الحديثة وأن عليهم أن يتعرفوا إلى العالم الحديث، وبالتالى أن يدرسوا العلوم التى

ولّدها العقل البشرى»[١٤٥] ولكن يظل هناك فرق جوهرى بين المشروعين، فبينما كان رفاعة قريبًا من السلطة التى اختارته للابتعاث مع البعثة الأولى لفرنسا سنة ١٨٢٤ فى عهد محمد على وبعده، ظل الأفغانى على الجانب المضاد منها، وظل كذلك محمد عبده أغلب وقته، مما يجعلنا نقول إن مشروع الأفغانى وعبده لم يكن طرحًا مستخفيًا أو متدثرًا بدثار الأدب ومراعاة الذوق فى مخاطبة الحكام، شأن الطهطاوى، بل كان خطابهما خطابًا محرجًا ومستفزًا لهم فى أغلب الأحيان!

و يمكننا القول كذلك بأن المشروع الإصلاحى للأفغانى قد حوى ما سبقه من مشاريع وأفكار، وكما يقول الدكتور احمد أمين فى وصف مشروع الأفغانى: «لئن كان محمد بن عبد الوهاب يرمى إلى إصلاح العقيدة، ومدحت باشا يرمى إلى إصلاح الحكومة والغدارة، فالسيد جمال الدين يرمى إلى إصلاح العقول والنفوس أولا، ثم إصلاح الحكومة ثانيًا، وربط ذلك بالدين» هكذا كان مشروع الأفغانى وعبده أوسع من سواهما فقد اتهم الأفغانى فى إيران مثلا بأنه وهابى، رغم أنه شيعى الأصل، بينما كان جزءا من حملة التقليديين فى الأزهر على محمد عبده سببها حملته على القبور وبناء الأضرحة وزيارتها، ودعوته لتطهير التوحيد من الشوائب التى حاكت به!

بداية نحب أن نشير إلى أن هناك مشكلتين رئيستين فى قراءة الأفغانى وعبده، أولهما تخص الأفغانى، وثانيهما تخص الاثنين معا، ولعل هاتين المشكلتين هما ما وقع فيه كثير من الباحثين والمتعرضين لدراسة الشخصيتين أو أثرهما فى الفكر العربى بعموم، وهو ما سنفصله فيما يلى:

أولهما ـ الاشتباه والاختلاف فى سيرة جمال الدين الأفغانى:

حيث تظل تشوب دراسات الأفغانى بالخصوص، الكثير من التناقض، خاصة وأن شخصًا كجمال الدين (وهو الأسد أبادى الإيرانى وليس الأفغانى حقيقة) لم تكشف وثائقه الخاصة التى حسمت الخلاف حول شخصيته المثيرة، وأفكاره المتناقضة أحيانًا، إلا بعد مرور ما يقرب من سبعين عامًا بعد وفاته، حيث نشرت فى إيران سنة ١٩٦٣م[١٤٨].

ولكن كما ذكر محمد عبده فى ترجمته للأفغانى، والتى جاءت فى ١١ صفحة صدر بها رسالته «فى الرد على الدهريين» اتسع تأثير الأفغانى فيمن بعده، وكذلك عبده، وحسب تعبير الأخير عن تأثير شيخه «اختلف الناس فى أمره، وتباعد ما بينهم فى معرفة حاله، وتباين صوره فى مخيلات اللافقين لخيره، حتى كانه حقيقة كلية تجلت فى كل ذهن بما يلائمه، أو قوة روحية قامت لكل نظر بشكل يشاكله، والرجل فى صفاء جوهره وزكاة مخبره لم يصبه وهم الواهمين، ولم يمسه حذر الخراصين»[١٤٩] فهذا التفسير الذى يطرحه عبده لاتساع رؤية الناس للأفغانى وتقييمهم وانتسابهم له، فهو أستاذ محمد عبده واللقانى من جهة، ولكنه فى نفس الوقت استاذ يعقوب صنوع وأديب إسحاق وشبلى شميل، كما أنه رئيس محفل الشرق الماسونى أثناء وجوده فى مصر..

وبينما يرتبط محمد عبده وإبراهيم اللقانى بجمال الدين الأفغانى ارتباط المريد الصوفى بشيخه، تبجيلا وإهابة وتقديرًا، يتحدث تلميذ آخر وهو سليم العنحورى بلغة غير هذه، حيث يشير فى ترجمته له لما يشير إلى عدم تدينه كثيرًا بقوله «إنه كان يأكل الوجبة مرة كل يوم، ولا يأكل إلا منفردا، يكثر من شرب الشاى، وإذا تعاطى مسكرًا، فقليلاً من الكونياك»(١٥٠) ويؤكد شبلى شميل وكذلك لطفى جمعة أن الرجل لم يكن متدينا(١٥١).

وبينما يرى البعض الأفغانى المدافع الأول عن الجامعة الإسلامية، يراه بعض آخر علمانياً، لم يكن تصوره للدين سوى تصور براجماتى نفعى يراه مهمًا للسلام الاجتماعى والأهلى، كما يتبدى فى رسالته فى الرد على الدهريين، وهو تصور قريب من تصور عدد من فلاسفة الأنوار الأوربيين.

كما أن الأفغانى وافق المستشرق الفرنسى رينان، فى تعقيبه على محاضرة الأخير بالسوربون حول «الإسلام والعلم»، والتى كانت أثناء إقامة الأفغانى فى فرنسا، وقد وافقه الأفغانى على ما جاء فيها، من أن الإسلام مثل عائقًا فى وجه تطور العلم فى أغلب حقبه، رغم مبادئه الاولى(إسلام القرآن) إلا أن إسلام الحكام الذى امتد بعد ذلك كان عائقًا فى وجهه.

ولمثل هذه الآراء الجريئة التى ترى الأمور بموضوعية غير متحيزة، اتهم الأفغانى من قبل البعض، مثل عدوه اللدود أبى الهدى الصيادى مستشار السلطان عبد الحميد، بالإلحاد والزندقة رواجًا لدى بعض معاصريه(١٥٢).

ولكن الأهم فى حياة جمال الدين الأفغانى كما نظن، هى سيرته وليست أفكاره، فالرجل الذى ثبت فيما بعد أنه «إيرانى الأصل، شيعى المذهب» تعلم فى قم والنجف الأشرف كما يتعلم أبناء الشيعة، وهو ما أخفاه الرجل طيلة إقامته فى مصر وتركيا وبلاد العالم السنية، ولم يلح عليه يومًا، ويبدو أن تلميذه الأثير محمد عبده كان يعرف هذا السر، فتردد أن يكتب سيرة له لمجلة المقتطف سنوات، متعللا بمرضه، ومكتفيًا بما كتبه فى حياته، رغم ما أثير عن هذه الحياة بعد الرحيل، ربما لأن الرجلين كان يريان رسالتهما فوق المذهبية وفوق التعصب، وفوق الطائفية الكريهة والإقصاء المتوارثة منذ عصر الفتنة حتى يومهما ويوم الناس هذا.

والسيرة المضادة لما هو شائع(أنه أفغانى سنى) أكثر إثارة وأعمق دلالة من تلك المعتمدة المعروفة، التى كتبها تلميذه محمد عبده، فهذه السيرة المضادة وسيرة أخرى مضادة كتبها ترتفع فوق المذهبية كما ترتفع فوق القولبة والأيقنة، التى ما زال يصر عليها الكثيرون.

٢ ـ ظن تطابق المشروعين:

يبدو المشروعان الفكريان للأفغانى وعبده متطابقين، ولكن إمعان النظر يكشف عن سمات فارقة بينهما، بدأ تبلورها فى السنتين الأخيرتين من حياة الأفغانى، والعشرين عاما الأخيرة من عمر محمد عبده، فقد كان الأفغانى ثائرًا أغلب عمره، وحتى وفاته، يركز فى الأساس على السلطة، عبر إصلاحها أو نقضها، رغم إيمانه بالسياسة إلا أنه كان لا يجيد المرونة، ولا

الكتمان، فمن كمال الإنسان عنده كثرة إعلانه وقلة كتمانه، وكانت حدته أبرز عيوبه كما ذكر محمد عبده نفسه بعد ذلك، الذى يبدو أنه مل السياسة، بعد أن عرف وذاق سياسة أستاذه الأفغانى، فاشتهر عنه لعنه للفظها ومشتقاتها جميعا «لعن الله ساس ويسوس وسياسة»(١٥٤).

كما سبق أن سعى الأفغانى فى اغتيال الخديوى إسماعيل ووجه محمد عبده لذلك الذى وافق على اقتراحه، كما فكر ـ أو خطط ـ لاغتيال الشاه ناصر الدين الذى قتله خادمه ميرزا كرمانى فى أول مايو سنة ١٨٩٦ والذى قتله فى نفس المكان الذى سبق أن اعتقل فيه الأفغانى وطرد من إيران (مقام سيدى عبد العظيم) وقد طالبت حكومة الشاه بالأفغانى كمتهم فى هذه الجريمة ولكن تركوه بعد أن أيقنوا بوفاته إذ أصيب بسرطان فى شفتيه، كما ذكر سفير إيران حينئذ فى تركيا، ومات الأفغانى فعليا بعد ذلك بشهور قليلة(١٥٥)!.

لقد تميز مشروع عبده، بعد انفصاله عن الأفغانى بالتركيز على الأمة وتربيتها وتعليمها عبر الإصلاح الفكرى والتربوى كحوامل طبيعية للتغيير الذى ترنو إليه ويناسبه، فقد ظل محمد عبده فترة غير قليلة ذائبا ومستلبًا فى شخصية أستاذه الآسرة ومشروعه الثورى، يخاطبه كما يخاطب الشاب قدوته، والمريد شيخه، مرتضيًا لنفسه مرتبة المحب الواله ولشيخه مرتبة الآمر والمحبوب الآسر.

ولكن بعد انفصالهما، يمكن القول إن عبده طور من مشروع أستاذه، وجعله أعمق جذورًا وأكثر تأسيسًا ورسوخًا، سواء عبر التأليف أم التربية أم التبنى، فكان أثره ليس أقل من أثر الأفغانى فى شئ، وإن كان أكثر بقاء وإثمارًا فيما بعد، بل لم يبق للأفغانى من أثر من جهده الطويل والممتد فى مختلف بلدان العالم الإسلامى (إيران ـ العراق ـ تركيا ـ أفغانستان ـ الهند) إلى مختلف بلدان العالم الأوربى (فرنسا ـ إنجلترا ـ روسيا) سوى أثره الإصلاحى والفكرى، الذى رعاه محمد عبده، بينما فشلت مختلف مشاريعه السياسية الأخرى، التى هدف إليها، سواء دعوته للجامعة الإسلامية أم للإصلاح وإقامة دولة قاعدة تكون بداية هذه الجامعة، فى مصر أو إيران، أو لعبه على التناقضات الدولية أثناء مقامه فى أوربا، سواء فى فرنسا، أم إنجلترا عبر صديقه الصحافى الإنجليزى بلنت، أو فى روسيا حين وهب نفسه لمهمة الإصلاح بينها وبين نظام الشاه عند الوفاق بينهما، أو محاولة جذب أنظار تركيا والسلطان عبد الحميد الذى كان قد أعدم قبل قليل مدحت باشا أبو الدستور(قتل سنة ١٨٨٣) فى أحد سجون الطائف .

ولكن رغم بروز الغاية السياسية فى طريق الأفغانى منذ بداية مساره، وظهور الهدف الفكرى بعد ذلك بقوة فى محطته الأبرز مصر، أو فى الهند حيث ألف رسالته فى الرد على الدهريين، أو فى أوربا حيث كان رده على رينان وإصداره «العروة الوثقى» وانتشار مقالاته وحواراته فى كثير من جرائدها، إلا أن السمت السياسى كان غالبًا عليه دائمًا، ومثل جوهر مشروعه كما سبق أن ذكرنا، وهو ما يجعلنا نختلف مع ألبرت حورانى حين يقول: «لم يكن

التساؤل عن كيفية جعل البلدان الإسلامية قوية وناجحة، بقدر ما كان التساؤل عن كيفية إقناع المسلمين بأن عليهم أن يفهموا دينهم الفهم الصحيح، وأن يعيشوا وفقًا لتعاليمه»[١٥٦] فهم الأفغانى الأول كان القوة السياسية قبل غيرها ولم يكن تصحيح أو إصلاح الإسلام من داخله بالأساس.

فلو أتيح لألبرت حورانى التعرف على الوثائق، التى عرفت للأفغانى فيما بعد، وكذلك مختلف نشاطاته، بعيدًا عن مرحلة القاهرة، التى انطلقت منها سيرة محمد عبده المعتمدة له، دون السيرة المضادة الإيرانية وغيرها لمساراته، لاتفق معنا أن السياسة كانت جوهر حياة الأفغانى، وأن الفكر كان مرحلة متأخرة عنها، بدأت فى الهند بشكل رئيس، حين كتب رسالته فى الرد على الدهريين أو النيتشريين[١٥٧].

ولعل البعد السياسى البراجماتى يتضح أكثر فى مسار الأفغانى بالتحديد فى تحولات خطابه حسب المتلقى، فهو بينما يدافع عن الإسلام فى رسالته فى الرد على الدهريين، نجده يهجم عليه فى تعقيبه وموافقته لرينان فيما أتى فى محاضرته حول «الإسلام والعلم» حتى ظن الرجل الذى انبهر بتحرره أنه أمام أحد الملحدين العظام، أو كما يقول: «لقد أدى بى تحرر أفكاره وشخصيته النبيلة والمخلصة إلى الاعتقاد بأننى أمام واحد من معارفى القدامى وقد بعثوا أحياء، أعنى ابن سينا وابن رشد وغيرهما، من أولئك الملاحدة العظام، الذين كانوا يمثلون تقاليد العقل البشرى، طوال خمسة قرون»[١٥٨].

فهو فى هذه المحاضرة كان سياسيًا براجماتيًا، أكثر منه مفكرًا مثاليًا لا يتحول عن آرائه، كما أن كثيرًا ممن عرفوه كان انبهارهم بقوة حجته، ولم يكن بقوة علمه، فالرجل لم يعط للعلم وللفكر مثلما أعطى للسياسة، بل إنه فى وثائقه المشار إليها يذكر لأحد أصدقائه الإيرانيين أنه سمى نفسه الأفغانى «**كاسم لقلمه ولكفاحه**» فهو رجل ذو غاية سياسية ممتدة وبعيدة، ولم يكن شيخًا متفرغًا للعلم بحال!

ولعل عمق البعد السياسى عند الأفغانى لاحظه كثير من معاصريه، فيقول الشيخ إبراهيم اليازجى فى ختام ترجمته له بعد وفاته وهى كما تراها أدنى أن تكون ترجمة رجل سياسى، قد جعل نصب ناظره غرضًا بعيدًا لا تبلغ إليه ذراعه، ولا تصبر عنه همته وأطماعه «كما ود لو كان الأفغانى صرف همته عن السياسة إلى ما أوتيه من علم وتوقد الذهن وسعة المحفوظ» مؤكدًا أنه «لو فعل لكان إمام الدنيا بلا مدافع وكانت حياته طافحة بالفوائد والمنافع»[١٥٩] ويقول محمد عبده فى نفس السياق: «إنه طموح إلى مقصده السياسى، إذا لاحت له بارقة منه تعجل السير للوصول إليه»[١٦٠].

ولا شك عندنا أن ما كتبه اليازجى بالإضافة إلى ما كتبه محمد عبده الذى ضجر من السياسة وثقلها وهمها الطاغى على أستاذه الأفغانى، فقال له الأخير«إنما أنت مثبط» لا شك أن كليهما أعلم بالأفغانى وحقيقته من حورانى، مع تقديرنا له، فضلا عن أن سياق الرجل وكتاباته وآرائه تشى بهذه الأولوية للسياسى.

الإصلاحية عند الأفغانى.. خاطرات:

الإصلاحية عند الافغانى ليست أكثر من خاطرات..

فحين سجل محمد المخزومى بعض كلمات جمال الدين الأفغانى وحكمه التى كان يقولها فى بيته فى إسلامبول أثناء إقامته بها، طلب منه المخزومى أن يقترح عليه اسمًا لها فقال له الأفغانى هى «خاطرات» فوافقه المخزومى بعد جدل.. وفى هذه الخاطرات نجد كثيرًا من الإشارات والآراء الإصلاحية عند الأفغانى، مما يجعلنا نرى أن مشروع الأفغانى الفكرى أتى على شكل آراء وخاطرات ولم يكن تأسيسًا فكريًا عميقًا شأن ما صنعه محمد عبده فى كتاباته المختلفة.

فهذه الخاطرات وأمثالها مما كان يلقيه الأفغانى على صحبه كانت شرارات انطلاق لتأسيسها من بعده، وهى ما بقى من جولات عقله وفكره الكثيرة، فهو يقول رافضًا وقف الاجتهاد" ما معنى باب الاجتهاد مسدود، وبأى نص سد، أو أى إمام قال لا يصح لمن بعدى أن يجتهد ليتفقه فى الدين، ويهتدى بهدى القرآن، وصحيح الحديث والاستنتاج بالقياس، على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمان وأحكامه [١٦١] ويقول فى نفس الاتجاه: «إن الفحول من الأئمة اجتهدوا وأحسنوا، ولكن لا يصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن واجتهادهم فيما حواه القرآن، ليس إلا قطرة من بحر، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده»[١٦٢].

ويفسر الأفغانى التعصب المذهبى تفسيرًا سياسيًا بأنه إنما أحدثته مطامع الملوك لجهل الأمة، وجميعهم يؤمنون بالقرآن ورسالة محمد «ففيم الخلاف ولم القتال».

ويقول إن الأديان الثلاثة كلها أساسها واحد، وإنما يوسع شقة الخلاف بينها إتجار رؤساء الأديان بها[١٦٣].

لم يتمايز مشروع محمد عبده صراحة عن مشروع أستاذه جمال الدين الأفغانى إلا فى نهاية عام ١٨٨٤ ميلادية، بعد أن تركه فى باريس وسافر إلى تونس محاولا إيجاد تمويل لجريدة «العروة الوثقى»، وهو ما فشل فيه، وآب عائدًا إلى مصر، ومؤسسًا مشروعه المتمايز عن مشروع أستاذه، بعد أن ظل تلميذا ومريدًا له ما يقرب من ثلاثة عشر عامًا (بين عامى ١٨٧١ ـ ١٨٨٤) ولكن ظل حريصًا على وده ومراسلته، ولم تنقطع بينهما المراسلة حين رحل الأخير من مصر عام ١٨٧٩.

يجمع مشروع كل من الأفغانى وعبده بين البعدين السياسى والفكرى، إلا أنه يمكن القول إن السياسى هو جوهر مشروع الأفغانى، بينما يعد الفكرى التجديدى هو جوهر مشروع محمد عبده، فقد غلب على مسار وأفكار الأفغانى حتى وفاته البعد والنشاط السياسى الذى يؤمن بالتغيير من أعلى ويمارس العمل العلنى حينا، والسرى أحيانا، ويجيد التعرف على الحكام وحواشيهم وأصحاب النفوذ بهم (نذكر منهم علاقته بالخديوى توفيق قبل انقلاب الأخير عليه،

أو علاقته بمستر بلنت وتشرشل فى إنجلترا، أو الأمير محمد خان فى أفغانستان، أو إعتماد السلطنة وزير الصحافة الإيرانى... إلخ)، مع قدرة على تنويع خطابه حسب مستقبله ومستمعه، حتى يستشعر البعض بأنهم أمام خطيب مختلف، وهى ميزات السياسى المحنك، بينما أجاد محمد عبده الإفتاء والتأسيس لعلم توحيد جديد، والتفسير وغير هذا من مؤهلات الفقيه أكثر منها مؤهلات للسياسى.

لا شك أن مصر كانت محطة رئيسة فى مسار الأفغانى، فقد أقام بها ثمانى سنوات كانت أخصب سنوات عمره، وكما يقول د.أحمد أمين: «لقد طوف فى فارس والهند والحجاز والأستانة، وأقام فيها، ولكن لعل أخصب زمنه، وأنفع أيامه، وأصلح غرسه، ما كان فى مصر مدة إقامته بها»(١٦٤) ويفسر الدكتور أحمد أمين ذلك بقوله: «لقد جرب الأفغانى أن يبذر بذورًا فى فارس والأستانة فلم تنبت، ثم جربها فى مصر فأنبتت»(١٦٥).

ولكن كان للهند كذلك أثرها فى هذا المسار، فقد درس الأفغانى فى الهند فى المدارس الأجنبية فيها، وقرأ بعض الفلسفة الحديثة ومنتوجات الغرب، واختلط ببعض المثقفين والمتنورين فيها، كما كان لتكوينه المبكر فى إيران والنجف الأشرف أثره فى معرفته بالمدارس الكلامية والفلسفية الإسلامية، وهى التى بهر بها كثيرًا من مثقفى مصر حين أتاها، فقد كان أول من تكلم عن ابن سينا وفلسفته فى مصر، ودعا لتدريس الفلسفة فى الأزهر، وكذلك العلوم الحديثة وساعد بعض المتنورين مثل شبلى شميل وأديب إسحاق ولويس صابونجى ويعقوب صنوع على القيام بجهودهم الحداثية والتحديثية ونشر أفكارهم فى الصحف، بل ساعدهم بعلاقاته القوية ببعض ذوى النفوذ فى مصر مثل رياض باشا وشريف باشا على إصدار هذه الصحف.

الأفغانى ونثر البذور:

يمكن القول إن مهمة الأفغانى كانت نثر البذور فى الهواء ليلتقطها من شاء، ولكن محمد عبده كانت مهمته رعايتها حتى تنبت وتثمر، وتمتد جذورها فى الأرض وفروعها فى السماء! مما يجعلنا نرى أن إنجاز الأفغانى حركى بالأساس، لكن إنجاز عبده تراكمى وتربوى فى عمقه.

استطاع الأفغانى أن يجمع حوله التلاميذ والمريدين، فى مصر، من كل اتجاه، وأن يبث فيهم روح مقاومة الاستبداد ومواجهة المستعمر، وكذلك يبث فيهم المصالحة مع العصر، ونبذ التقليد، فهو صاحب مقولة «هم رجال ونحن رجال» يقصد ائمة المذاهب وعدم التقيد باجتهاداتهم(١٦٦) وهو من كان يقول لرجل إيرانى اسمه غلام حسين بندر ريكى، رافضًا المذهبية، خاصة وأنه ينحدر من أسرة شيعية: **«أنا مسلم فقط» ويقول:** «... لا أعرف أحدًا أعظم منى يمكن أن أتقبل طريقته...»(١٦٧).

هذا رغم أنه يقول فى موضع آخر إنه جالس الكبار كلهم «جالست القديسين من كل مذهب والمقدسين من كل جماعة، والمكرمين من كل شيعة والعقلاء من كل طبقة، والعظماء من كل بلد والفلاسفة من كل إقليم»(١٦٨) لكن رغم كل ذلك كان إمام نفسه، ولم يكن تلميذًا أو مقلدًا لأحد!

ويذكر أحمد امين ان نشاط الأفغانى التعليمى، فى مصر، كان على شعبتين هما:

١ ـ دروس علمية منظمة يلقيها فى بيته فى خان الخليلى: وفى هذه الدروس التى كان يلقيها على بعض طلاب الأزهر، وبعض علمائه مثل محمد عبده وعبد الكريم سلمان، والشيخ إبراهيم اللقانى، والشيخ سعد زغلول (حينئذٍ) والشيخ إبراهيم الهلباوى(حينئذٍ أيضًا) وكان يقرأ لهم بعض كتب المنطق والفلسفة والتصوف والهيئة، وكانت قيمة هذا الكتب أن الأفغانى كان يعتبرها تكأة يستند إليها فى شرح أفكاره وآرائه، والتبسط فى مناحى الفكر، والتطبيق فى الحياة الواقعة، فهذه الكتب التى كان يقرأها «إنما قيمتها فى نفس جمال الدين، والدنيا تتلون بلون منظار الرائى، والطبيعة كلها مفتوحة أمام أعين الناس، ولكن لا يفهمها إلا القليل»(١٦٩).

٢ ـ دروس عملية يلقيها بين زواره، وفى بيوت العظماء حين يرد لزيارتهم، وفى قهوة البوستة بالقرب من العتبة الخضراء وحيثما كان فى المجتمعات، وهى ما يسميه أحمد امين مدرسته غير النظامية، وفيها تلقى دروسه البارودى رب السيف والقلم، وإبراهيم اللقانى وسعد زغلول وعبد الله النديم خطيب الثورة العرابية، يقول أحمد أمين عن هذه المدرسة:

«فى هذه المدرسة حول السيد مجرى الأدب ونقله من حال إلى حال، كان الأدب عبد الأرستقراطية لا هم له إلا مدح الملوك والامراء والتغنى بأفعالهم وصفاتهم مهما بلغ من ظلمهم، فكل حاكم سيد الوجود فى زمانه آت بالمعجزات فى أعماله» حتى يقول «فأتى جمال الدين فسخر الأدب فى خدمة الشعب، يطالب بحقوقه ويهاجم من اعتدى عليه كائنًا من كان، يبين للناس سوء حالهم ومواضع بؤسهم، ويبصرهم بمن كانوا سبب فقرهم، ويحرضهم أن يخرجوا من الظلمات إلى النور»(١٧٠).

ويقول الشيخ محمد عبده عن الأثر السياسى لفكر الأفغانى، حين يصف حال مصر قبل مجيئه لها: «إن أهالى مصر قبل سنة ١٢٩٣ هجرية، كانوا يرون شئونهم العامة بل والخاصة ملكًا لحاكمهم الأعلى، ومن يستنيبه عنه فى تدبير أمورهم، يتصرف فيها حسب إرادته».

واستغل الأفغانى المحافل الماسونية فى نشر هذه الدروس العملية، وخاصة محفل الشرق الذى أسسه ورأسه، وقد اشتهرت كثير من مقولاته فى مقاومة المستعمر وجرت مجرى الامثال، فكان يقول للفلاح المصرى: «ارفع رأسك واضرب بها رأس المستبد» مشجعًا على الثورة والمقاومة، وكان اقتراب بعض الضباط الثوار منه دليلا لاتهامه، وتلاميذه فيما بعد، بأنهم كانوا وراء الثورة العرابية، وهو ما ظل ينفيه حتى مماته، فربما تعاطف مع الثورة العرابية، ولكن لم يكن فاعلا مباشرًا فيها، وهكذا كان تلميذه محمد عبده، الذى انضم إليها وولاه رجالها تحرير مجلة الوقائع المصرية، لكن بعد فترة كان يلقى عليها اللوم ويحتكر قادتها حتى وصف أحمد عرابى فى بعض شعره بـ «**القائد الأشل**.»(١٧١).

وقد تركزت أطروحات الأفغانى فى هذه الفترة على مفاهيم الحرية والشرعية والدعوة للجامعة الإسلامية ومواجهة الإسلام لتحديات العصر، والمصالحة مع العلم، والتاكيد على فكرة

الجامعة الإسلامية والدعوة إليها كطريق لمواجهة المستعمر عبر وحدة العالم الإسلامى بقيادة الخليفة التركى فى إستنبول، وكذلك مواجهة المستعمر وحربه والدعوة للخروج على المستبد غير العادل، وهو صاحب فكرة المستبد العادل فى الفكر العربى الحديث، وهى توحى بمشكلة فى فهم الأفغانى للحرية والشرعية والدستورية، حيث يقدم مفهوم الأمة والجماعة على مفهوم الفرد، فيجتمع نقيضان لا يمكن أن يجتمعا، المستبد من جهة والعادل من جهة أخرى»(١٧٢).

كما كان أول من دعى للأممية الإسلامية عبر الجامعة الإسلامية فقد كتب فى «العروة الوثقى» أنه لا جنسية للمسلم غير دينه، يقول الأفغانى: «لا جنسية للمسلمين إلا فى دينهم، فتعدد الملكة عليهم كتعدد الرؤساء فى قبيلة واحدة، والسلاطين فى جنس واحد، وجلب تنازع الأمراء على المسلمين تفرق الكلمة، وانشقاق العصا، فلهوا بأنفسهم عن تعرض الأجانب بالعدوان عليهم، ولكن ضرب الفساد فى نفوس أولئك الأمراء»(١٧٣).

ولكن بعد اتهام تلامذة الأفغانى بمساندة الثورة العرابية، على غير الحقيقة، نفى محمد عبده إلى بيروت، ولكن منها سافر إلى باريس حيث اجتمع بأستاذه جمال الدين مصدرين معًا مجلة «العروة الوثقى» التى صدرت منها ثمانية عشر عددًا، ثم توقفت بسبب أزمة التمويل، وبدأ اختلاف عبده مع أستاذه ـ مع تقديره ـ حين رأى محمد عبده التخلى عن السياسة والتركيز على إصلاح الدولة نحو إصلاح الأمة ومناهج التعليم لتكون النهضة من تحت من أعماق الأمة وليست ملقاة عليها من عل، وهو ما جعل الأفغانى يقول له حين ذلك: **«إنما أنت مثبط»**.

ولكن يظل صحيحًا أن كلاً من الأفغانى وعبده خرجت من عباءتهما مختلف التيارات الإصلاحية والنهضوية العربية بمختلف أشكالها، فكل يثبت لهم نسبًا وسببًا بهم، فكما خرجت مدرستهما سعد زغلول ولطفى السيد وقاسم أمين وغيرهم من أنصار الفكرة العلمانية، خرجت كذلك محمد رشيد رضا والشيخ محمد شاكر (والد الشيخين محمود وأحمد محمد شاكر) وحسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، الذى عبر عن اتصاله بهذا النسب عبر ابتدائه تفسيره للقرآن فى جريدته «الإخوان المسلمون» فى آواخر الأربعينيات، من حيث انتهى رشيد رضا(١٨٦٥ ـ ١٩٣٥ ميلادية) فى مجلته «المنار»، وقد بدأ الأخير كذلك من حيث بدأ أستاذه الإمام محمد عبده.

ثالثًا ـ ملامح المشروع الإصلاحى لدى كل من الأفغانى وعبده.

١ ـ ملامح المشروع الإصلاحى عند الأفغانى:

ارتكزت أفكار الأفغانى فى البداية على إصلاح الحكومات، والتقرب منها على ما يبدو ومحاولة إصلاحها من داخلها، ولكن يبدو أنه بعد فشله فى أفغانستان، اتجه اثناء مقامه فى الهند إلى الإصلاح الفكرى، بجوار الإصلاح السياسى، فدعا إلى تدريس العلوم العصرية وتجديد الدين عبر الاجتهاد وعدم التعصب المذهبى، وتشجيع الإبداع والحرية الفكرية ومواجهة الاستبداد والمستبدين، وكذلك الدعوة للجامعة الإسلامية، والترقية المجتمعية، فقد كان يوصى يعقوب صنوع مثلا بالاهتمام بالتحديث الاجتماعى فى مسرحيات الأخيرة.

كما كان الأفغانى يفرق بين إسلام القرآن وإسلام الفقهاء والحكام، فبينما يشجع الأول الإبداع ويحترم الكينونة الإنسانية وحريتها وكرامتها، يزيح الأخيران ذلك عبر الجمود والإقصاء وغير ذلك، ولعل هذا يتضح فى مجادلته مع رينان، وهى ما فسرها تلميذه محمد عبده بتفريقه بين إسلام القرآن وإسلام الحكام وهو ذات ما فهمه رينان نفسه.

كان الدين فى فكر الأفغانى ذا بعد اجتماعى براجماتى، فهو مهم فى بناء وحفظ النسيج الاجتماعى، ومن هنا كان تحبيذه للتعصب له وتفسيره للتسامح بالتساهل، وهو ما يفسره البعض بأنه سوء فهم منه لمنتوجات الحداثة الغربية، وما يفسره البعض الآخر بأصوليته الكامنة وانتمائه لموروثات الأمة وثقافتها»(١٧٤).

وفيما يتعلق بالدين فقد أرجع أسباب الفشل وتدهور أحوال المسلمين والعالم الإسلامى إلى إهمال وترك ما كان سببًا للنهوض أى ترك حكمة الدين القويم، وعدم العمل بها، وترتب على هذا العامل أسباب أخرى منها انفصال الرتبة العلمية عن الخلافة أى ابتعاد واستغناء الخلفاء والأمراء المسلمين عن الاجتهاد والتفقه والنظر الدينى والعقل، وترتب على هذا الموقف إغلاق باب الاجتهاد وانحساره من حياة المسلمين، وهيمنة التقليد الأعمى عند العلماء لمن سبقهم، والتقيد بأفكارهم على المستويات كلها كما تمزقت الخلافة الإسلامية، وظهرت مراكز أخرى منافسة أضعفت الخلافة العباسية فى بغداد، كمصر الفاطمية الشيعية، والخلافة الأموية فى الأندلس.

كما يحسب للأفغانى وعبده معه أنهما ركزا على نقد الاستبداد ورؤيته السبب الأصيل لتدهور وانحطاط المسلمين»(١٧٥).

ورغم ما ثبت من أن الأفغانى ذو أصول شيعية إيرانية، إلا أنه كان ضد الجبر قلبًا وقالبًا، فجهاده ينفى الجبرية المهدوية فى الاعتماد على مجىء المخلص، بل إن جهاد الطويل ضد الشاه ناصر الدين، الذى قتله أحد تلامذته المقربين فى النهاية انتقامًا منه لطرده الشيخ، تؤكد أن الرجل كان ضد فكرة الجبر، وضد الاعتماد على النبوءة والغيب فى تخليص الواقع من عيوبه وعاهاته!

وقد أفرد الأفغانى فى دعوته للإصلاح مساحة لا بأس بها للعوامل المادية والحداثية فى إطار حديثه عن الإصلاح ومنها طبائع المجتمعات الإنسانية وتعرضها للضعف والانحلال بعد التقدم والقوة، وكذلك حديثه عن المؤسسات والدستور والمجالس النيابية، وتشجيعه للترجمة وتسامحه مع المسحيين الشوام، بل وتبنيه لكثيرين منهم شأن شبلى شميل وأديب إسحاق وصنوع وصابونجى وغيرهم، فكان تكريسًا عمليًا لمسألة التسامح، وإن كان موقفه منها نظريًا ليس واضحًا!

وقياسًا على حركة الإصلاح الدينى الأوروبية تطلع الأفغانى إلى قيام حركة إصلاح دينى إسلامى لتحقيق النهضة المنشودة، بل كان يقدم فى كثير من المنتديات والمحاضرات فى أوربا

فى حياته **بمارتن لوثر المسلمين**(١٧٦)، من هنا تعدد نشاطه واتسع، وكان مهتمًا بالفلسفة وبتراث المسلمين الفلسفى غير مرحب بالتزمت السلفى والجامد الموروث تجاهها!

كما تعد حياة جمال الدين الأفغانى (الشيعى الإيرانى الأصل) نموذجًا عاليًا فى التقريب بين المذاهب ورفض التعصب المذهبى بين المسلمين، بل إن خطاباته وكتاباته تخلو من أى اشتباه فى هذا الاتجاه، فقد كان همه مواجهة المستعمر، والتغلب على أطماعه فى حواضر العالم الإسلامى فى القاهرة وطهران وأفغانستان بل وفى معقل الخلافة فى تركيا، وكان الطريق فى عينه طويلا يجمع المسلمين جميعا بتحدياته وغاياته، فدعا إلى الجامعة الإسلامية، ودعا كذلك إلى اللامذهبية، ونرجح مع على شلش أن تلميذا له كمحمد عبده كان يعرف أصله الإيرانى والشيعى ولكن القضايا الكبرى كانت أكبر من تعصب الصغار لمذاهبهم(١٧٧).

وقد شكلت جريدة «العروة الوثقى» وسيلة ناقش من خلالها كل من مرشدها الأفغانى ومحررها محمد عبده العديد من الأفكار الإصلاحية السابقة، فبتصفح أعدادها الـ ١٨ نجد أنها احتوت المحاور والموضوعات التالية:

- الجنسية والديانة .
- ماضى الأمة وحاضرها وعلاج عللها .
- انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك .
- الوحدة الإسلامية .
- الوحدة والسيادة .
- رجال الدولة وبطانة الملك وكيف يجب أن يكونوا .
- الأمة وسلطة الحاكم المستبد .
- دعوة الفرس والأفغان إلى الاتحاد .
- سبب حفظ الملك .
- سنن الله فى الأمم وتطبيقها على المسلمين(١٧٨).

٢ ـ ملامح الفكر الإصلاحى لدى محمد عبده:

يمكن القول إن المشروع الإصلاحى للإمام محمد عبده يتميز بالاتساع والعمق والاعتدال عن مشروع الأفغانى، فهو قد امتد فى مساحات دينية أوسع، فقد مارس الإفتاء والتفسير، والتأليف الكثير، كما شجع عددًا من الكتاب فى هذه الاتجاهات، شجع مصطفى عبد الرازق وشقيقه على عبد الرازق كما شجع قاسم أمين ولطفى السيد وسعد زغلول..كما مارس التدريس فى الأزهر، وربى تلامذة أصوليين شأن رشيد رضا أكثرهم سلفية والمراغى وعبد الرازق أكثرهم تنورًا.

كان محمد عبده منفتحًا لحد كبير، فقد قبل دعوة صديق إيرانى له عمل معه أثناء مقامه مع الأفغانى فى باريس، لوحدة الأديان وعدم القول بنسخ الأديان لبعضها البعض، مثلا إذ أثبت أنه بتاريخ ٣ أبريل سنة ١٩٠٤دار حديث بينه وبين المستر بلنت (صديقه الإنجليزى المعروف)

قال فيه عبده: «فى أثناء نفيى إلى دمشق سنة ١٨٨٣ كان أحد القسس فى إنجلترا واسمه «إسحاق تيلور» يقوم بالدعاية إلى توحيد الإسلام والنصرانية، على أساس فكرة التوحيد الموجودة فى الإسلامية والموجودة عند الكنيسة الإنجليكية كذلك، وكان لى صديق فارسى اسمه مرزا باقر يعتقد بإمكان تحقيق هذه الفكرة، وقد تمكن هذا من إقناعى أنا وآخرين من علماء دمشق بكتابة رسالة إلى تيلور فى الموضوع، وما إن وصلت هذه الرسالة إلى القس تيلور حتى فرح بها ونشرها مستعينا بها على إثبات صحة دعواه، ولكن لم ينشر أسماء الكاتبين، إلا أن السلطان عبد الحميد كلف سفيره فى إنجلترا معرفة تلك الأسماء، وكان ذلك سهلا عليه فقد عرفها من القس نفسه، فحاق بى وبهؤلاء العلماء اضطهاده العظيم»[١٧٩].

كما أنه كان أكثر وضوحًا فى منهجه الإصلاحى كما تنم عن ذلك كتاباته عن الإسلام دين العلم والمدنية، التى جعل واحدًا من شروطها رفض الثيوقراط الدينى، أو السلطة الدينية[١٨٠] أو محاولته تفسير القرآن بما يقبله العقل، أو جدله مع فرح أنطون حول ابن رشد وموقف الإسلام من العلم، فقد كان عبده أكثر وضوحًا ورسوخًا فى كتاباته من الأفغانى..

كما أن رسالة محمد عبده فى التوحيد محاولة تجديدية فى علوم العقيدة، فهى أول رسالة فى هذا العلم تتجاوز شكله التقليدى الذى يبدأ بالإمامة والحديث باسم الفرقة الناجية، وهى جهد يذكر فى التأسيس لمحاولات تجديد علم الكلام والعقيدة التى بدات تجد مشايعين لها فى العقد الأخير.

بعد انفصال الإمام محمد عبده عن الأفغانى، بعد ستة أعوام من الاجتماع والتشارك بينهما، إلى مصر فى عام ١٨٨٩ صار رهانه على الأمة وليس على السلطة وصراعاتها حيث دأب الأول، واستغل مجموع معارفه الأكثر رسوخًا، سواء بقراءاته أو بدراساته التقليدية بالازهر، أو ارتباطه بالأفغانى فترة طويلة فى التأسيس لمشروع إصلاحى يتجاوز السياسة نحو الاجتماع، فيهتم بالتعليم وتجديد الفهم الدينى، وتجديد فهم الإسلام والانفتاح على الآخر، ونذكر فى ذلك مراسلاته المشهورة مع تولستوى، وتعلمه الفرنسية مع نفس لم يفارقه فى محاربة الاستبداد ونقده وكذلك فى رفض التطرف بكل أنواعه الدينى والسياسى.

احتفظ محمد عبده بكثير من أسس الفكر الإصلاحى عند الأفغانى، وخاصة «رفض الاستبداد» التى تعتبر الفكرة الأساسية فى فكر المدرسة الإصلاحية فى العصر الحديث[١٨١] إلا أنه زاد على ذلك جهودًا عملية فى إصلاح مناهج الازهر ومؤسسته، وكذلك الأوقاف والمحاكم الشرعية، وهو ما مثل حلمًا راوده منذ درسه المبكر فى الأزهر حتى أصبح عضوا فى مجلس إدارة الأزهر الذى صدر بتشكيله قرار من الخديوى عباس، ثم امتد إلى الإفتاء حيث تم تعيينه مفتيًا فى عام ١٨٩٩ حتى ساءت علاقته بالخديوى إسماعيل، واشتد العداء إلى أن استقال من منصبه فى عام ١٩٠٥ ليصاب بنفس المرض الذى أصيب به الأفغانى، وهو مرض السرطان، ويتوفى على أثره فى العام نفسه[١٨٢].

ويرى بعض الباحثين أن كتابات محمد عبده عن المرأة لم تكن إلا بعد انفصاله عن جمال الدين الأفغانى، الذى ربما لم تكن للمرأة مكانة فى فكره، مثلما كانت فى حياته، حيث لم يعرف عنه أى علاقة بالنساء باستثناء علاقته بألمانية أحبته كما تكشف الوثائق، فبعد انفصالهما كتب محمد عبده عن حقوق المرأة، وحقها فى التعليم والعمل، وتابع جهود الطهطاوى الحيية قبله، كما رعى كتابات قاسم أمين صديقه المقرب بعد ذلك، حتى ينسب البعض له تأليفها أحيانا، ويكتفى بعض آخر بأنه حرر الجانب الفقهى والدينى فيها، بإيعاز من الفاضلة الأميرة نازلى فاضل التى طالما رعت مثقفين وأدباء نهضويين من مختلف أنحاء العالم الإسلامى بدءا من محمد عبده وسعد زغلول حتى نامق كمال وغيره من مفكرى وشعراء التنظيمات فى تركيا!

وكان لاعتدال محمد عبده سببه فى عطف الإنجليز عليه فقد رعاه كرومر وحماه من بطش الملك والسلطات المصرية مرات عديدة، وهو ما ذكره كرومر نفسه فى كتابه «مصر الحديثة» حين يقرر «أن الخديو توفيق لم يعف عنه ولم يعينه قاضيًا إلا تحت ضغط بريطانيا، وأنه لم يكن يستطيع الاحتفاظ بمنصبه فى الإفتاء لولا هذا التأييد» ويرى كرومر أن محمد عبده كان مؤسسًا لمدرسة فكرية، قريبة الشبه من تلك التى أسسها السيد أحمد خان فى الهند، ثم يقول: «إن أهميته السياسية ترجع إلى أنه يقوم بتقريب الهوة التى تفصل بين الغرب وبين المسلمين، وأنه هو وتلاميذ مدرسته خليقون بأن يقدم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع، فهم الخلفاء الطبيعيون للمصلح الأوربى»[١٨٣] وقد وجدت فكرة محمد عبده طريقها إلى أذهان المسئولين فى مصر، فقد كان على الأزهر أن يتطور أو يموت!! مما جعل كثير من أنصار الحزب الوطنى يرون فى عمق دعوته فسادًا وضلالة[١٨٤].

لكن الصحيح أن محمد عبده بعد أن وهب القسم الأول من حياته للثورة والخطابة على طريقة الأفغانى، إلا أنه قد وهب النصف الثانى منها إلى المصالحة بين الإسلام والعصر، والتقريب بينه وبين حضارة الغرب، مما جعل المستشرق جب يرى أنه أعان على تأسيس حركة التحرر العلمانية، كما أنه دعا المسلمين إلى قراءة كتب المستشرقين والاستفادة من دراساتهم الإسلامية، كما امتدت دعوته الإصلاحية إلى إصلاح الدين واللغة والأدب، والاهتمام بالبلاغة، ونبذ التقليد وفتح باب الاجتهاد.

وكان محمد عبده مجتهدًا فذًا فقد أصدر عددًا من الفتاوى المهمة التى تنم عن سبقه لعصره وتجديده للخطاب الدينى مبكرًا، منها فتاواه التالية:

- جواز ارتداء الملابس الأوروبية واعتمار القبعة.
- جواز إيداع الأموال فى البنوك والحصول على الفائدة.
- أباح إقامة التماثيل والتصوير الفوتوغرافى
- أباح الأكل من ذبائح المسيحيين واليهود
- جواز التأمين على الحياة والممتلكات.

- دعوته إلى إبطال تعدد الزوجات إلا إذا كانت الزوجة عقيمًا، وكذلك دعوته لقانون جديد للأحوال الشخصية.

- تخويل النساء حق الطلاق لشدة الظلم.

- جواز تولى المرأة المناصب العليا.

وهى الآراء التى يمكن وصفها أنها مبادئ إنسانية وحقوقية بامتياز..

كما ثارت ونفذت دعوته لإصلاح الأزهر، الذى كان يعيب عليه عدم سماحه بتدريس العلوم الحديثة فيه، كما سعى لإيجاد إسلام سلمى متصالح مع العصر من مختلف جوانبه، حيث تناول مفهوم الولاء والبراء ودار الحرب ودار السلام داعيا إلى التعامل مع الإنجليز وغيرهم بحجة أن التعامل مع الكافر ليس محرما من كل الاوجه .

كما أنه فى القسم الثانى من حياته غادر دائرة الأفغانى كلية، فلم يعد متعجلا الصدام مع المستعمر، ولم يكن مستعجلا هبة الأمة حقوقها، دون تربيتها وصقلها وإصلاح مجتمعها، بل كان يعيب على الخواص والأغنياء ورجال الحكومة مطالبتهم بالمساواة والديمقراطية لأنه لم يعهد فى امة من أمم الأرض أن الخوص والأغنياء ورجال الحكومة يطالبون بمساواة أنفسهم بسائر الناس ومشاركة الطبقات الدنيا لهم فى ذلك.

وكان محمد عبده داعية للتعليم وتعميمه، فتبنى فكرة الجامعة، ونجح فى إقناع أحد اغنياء مصر، ويسمى أحمد باشا المنشاوى، فى أن يقيمها على نفقته، ولكن الرجل خرمته المنية قبل أن يشرع فى إنفاذها، ثم خرمت الإمام محمد عبده بعده، فتولاها تلامذته، واكتتبت لها مصر كلها وتبرعت لها الاميرة فوزية ووقفت عليها مصاغها و٢٠٠٠ فدان من أرضها، وكذلك تبرع سائر الأغنياء بما جادت به أنفسهم حتى افتتحت الجامعة المصرية سنة ١٩٠٨ بعد وفاة الإمام بعامين.

هكذا تمايز المشروع الإصلاحى لمحمد عبده فى النصف الثانى من عمره عن المشروع الثورى لشيخه جمال الدين الأفغانى، الذى أيقظ الشعلة ولكن ليحملها غيره فى اتجاه مختلف!

ماذا يبقى من المشروعين:

بعد تتبعنا لسيرة ومُلامح مشروع كل من محمد عبده والأفغانى، نرى أن أهم ما يميز الرجلين، هو استعدادهما للتطور والحوار، من مرجعية دينية مفتوحة، فالأفغانى تجاوز مذهبيته وطائفتيه وانطلق سائحًا ومجاهدًا من أجل نهضة أمة، ولم ير للفقهاء وتاريخهم سلطة على عقله يوجب اتباعهم والوقوف عند اجتهاداتهم، كما لم يجد حرجًا فى أن يتبنى وأن يرعى أديب إسحاق وشبلى شميل الذى طردته كنيسته حتى مماته، بل ويبدى إعجابه بجسارته وقوته حين كان ينشر أفكار الداروينية على صفحات المقتطف، رغم خلافه معه.

كما أن محمد عبده الذى وضع العقل بجوار النقل مصدرًا للتشريع فى إنتاجه النظرى من فتاوى وتفسيرات، ورفض أى شكل من أشكال الكهنوت الدينى، يمكن أن يقضى على الدين

فضلا أن ينفع الدنيا، هو الأبقى والأهم، ومن هنا كان اعتداله المنهجى والسلمى فى مواقفه السياسة، وفى إصلاح حال الأمة بعيدا عن مقولة أستاذه فى (المستبد العادل) رافضا أى شكل من أشكال الاستبداد، ورافضا كذلك اى رهان عليه.

وهو ما يجعلنا نرى أن تلميذه محمد رشيد رضا، عاد بعد سقوط الخلافة سنة ١٩٢٥ إلى منهج الأفغانى السياسى فى رهانه على المستبد لقومة الأمة، دون الأمة ذاتها شأن أستاذه، ثم بعد فترة وازدياد تأثره بالتوجهات السلفية للوهابية وبعض علماء الهند تجاوز تراث أستاذه محمد عبده العقلانى بالخصوصى، مكتفياً ببعض شذراته التى ضمنها تفسيره المنار، فى رفض حديث سحر النبى.. ليظل محمد عبده موجوداً فقط فى تلاميذه من المتنورين والليبراليين سواء من الشيوخ أمثال مصطفى عبد الرازق وشقيقه على عبد الرازق أم من الأفندية أمثال لطفى السيد وطه حسين وقاسم أمين!

الفصل الثالث

مفهوم الجهاد من الإصلاح الإسلامى إلى الفريضة الغائبة

فى تأسيس مفهوم الجهاد:

إن أول حوامل تأسيس الجهاد فى الخطاب الإسلامى المعاصر هو الحامل الإيمانى النصى، حيث أتت الآيات والأحاديث تحبذ إليه فى الكتاب والسنة، فقد تحدث القرآن عن فضل الشهداء وعن نصرة الله للمؤمنين فى حربهم ضد الكافرين، وأنه سبيل الله، ومما يذكر فى فضل الجهاد وأهميته، ما يؤكده الحديث الصحيح من أنه «ذروة سنام الإسلام»(١٨٥) وأنه صار مرادفًا للتعبير الأعم «فى سبيل الله» فحين يطلق تعبير سبيل الله، رغم أنه قد يتجه لكل خير يبتغى به وجه الله سبحانه وتعالى بدءًا من الدعوة لدينه حتى العطف على المحتاج ومعونته أو إماطة الاذى عن الطريق أو المسح على رأس اليتيم!.

كما أن الحامل الثانى لمركزية مفهوم الجهاد فى العصر الحديث بالتحديد هو تراث المجد التاريخى للإسلام والمسلمين فى أوطانهم، وهو ما استثارته الذاكرة المرورة فى ظل تفوق المحتل الذى غزا أرضها وهزم دولها.

كما استعرت بهذا المفهوم تيارات الممانعة و المجابهة الثقافية الشكلانية فى مواجهة ثقافة أو تراث المحتل الذى لم يرحل معه، حيث رأت فى تحولات المجتمع المسلم الاجتماعية والسياسية والثقافية خطرًا على معهوداتها واغترابًا عن عزلتها. وهو ما كان موجودًا فى كثير من أطوار الحضارة الإسلامية، وبخاصة التاريخ العباسى والفاطمى، ولكن رأت تيارات المجابهة الثقافية تحميل كل وزره لأوساط العديد من النخب المثقفة والحاكمة، وتوجهت جهود الإحيائية والجهادية الإسلامية لحربها، بدعوى الحاكمية وإعادة دولة الإسلام، خاصة بعد سقوط دولة الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤.(١٨٦)

وعاد الجهاد وحده شرطًا أوليًا لإعادة مجد المسلمين، وليس العلم أو الشورى أو العدل أو المساواة أو غيره من القيم التى ربما أكد عليها الشارع أكثر مما أكد على مفهوم القتال(١٨٧)، فيرى الراحل أبو الحسن الندوى «أن الزعامة الإسلامية تقتضى صفات دقيقة، واسعة جدًا نستطيع أن نجمعها فى كلمتين: «الجهاد» و «الاجتهاد»، فهاتان كلمتان خفيفتان بسيطتان، ولكنهما كلمتان جامعتان عامرتان بالمعانى الكثيرة»(١٨٨) وليلحظ القارئ أنه بدأ بالجهاد ولم يبدأ بالاجتهاد!.

وأكدت هذه القوى على أن استعادة الدولة الإسلامية، التى دعت لخلافة واحدة لم تنجح عبر توحيد العالم الإسلامى، كما كان فى مؤتمر الخلافة سنة ١٩٢٥ وغيره من المؤتمرات، تحولت عن فكرة الخلافة الواحدة إلى تأسيس أى دولة إسلاموية تحكم بالشريعة فى قطر تكون منطلق الثورة والإلهام للآخرين، وتكون قاعدة للمجاهدين ينطلقون منها، سواء كانت إيران بعد الثورة الإسلامية أم دولة طالبان الآفلة بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر فى تصور القاعدة والجهاد[١٨٩]. وبدأت أحكام الردة تتطاير ضد من يقول بغير ذلك، وصار مفهوم الجهاد أكثر فاعلية فى مواجهة هؤلاء الذين صارت تهم الردة وفتاوى التكفير تلاحقهم وتوجب على قواعد الجماعات الأصولية التى اتجهت للتسلح استهدافهم وتصفيتهم!

رغم أن مفهوم الجهاد ليس مفهومًا أوليًا أو غاياتيًا فى منظومة الدين، بل إنه من فروض الكفاية وليس من فروض الأعيان، بل قال البعض مثل عبد الله بن الحسن إنه تطوع، كما اتفق الفقهاء أنه لا يجوز بغير إذن الوالدين واختلفوا إن كانوا مشركين، كما اختلفوا فى إذن الغريم أى الدائن إلى غير ذلك من أحكام فصلتها كتب الفقه[١٩٠].

كما يأتى الجهاد بابًا متأخرًا فى كتب الفقه عن أبواب العبادات، كما أنه ليس موجودًا فى علوم أصول الدين، ولكن امتلأت به كتب الفتاوى خاصة فى عصر الأزمة، مثل خروج المسلمين من الأندلس، أو هجمة المغول على العالم الإسلامى، أو مرحلة الاستعمار الحديث لبلدانه فى القرنين التاسع عشر والعشرين، وكتب الفتاوى هى كتب إسقاط للأحكام على وقائع، فهى تأسيس تاريخى وليست تأسيسًا نصيًا ممتدًا إلى غيرها من الوقائع، وتقع فى باب الاجتهاد وجواز الصواب والخطأ وليس فى باب الثوابت!

ـ الجهاد فى القرآن: أوسع من القتال

وإن كنا نحب بداية أن نذكر أن تعبير «**الجهاد**» أوسع من تعبير «**القتال**» ولعل التعبير الثانى كان هو المرادف لحرب المسلمين لغيرهم فى العهد النبوى، بل إن اللفظ القرآنى «الجهاد» كان دائمًا أوسع من معنى القتال، الذى كان يعبر عنه بمشتقاته اللفظية مثل «قاتلوا ـ القتال» أما الجهاد فكان دائمًا أوسع، بل قد ينحصر دون معنى القتال نفسه!

فالآيات القرآنية، تتنوع بين أقسام ثلاثة كما يذكر المفسرون:

أولها ـ آيات شرّعت الجهاد، وأذنت به بعد أن كان غير مأذون به، وهى قوله تعالى: (أذن للذين يقاتلون بأنّهم ظُلموا وإنّ الله على نصرهم لقدير* الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلاّ أن يقولوا ربّنا الله..) الحج/ ٣٩ ـ ٤٠.

وهى أوّل آية نزلت للإذن بالقتال، وكما سيتضح أنّ الإذن فى هذه الآية هو للدفاع، وليس للهجوم، **لأنه مرتبط ببيان سبب الإذن بالقتال**، وهو **«أنهم ظلموا»**، بل يزيد الله يقينهم وثباتهم ودفعهم للانتصار بوعده لهم أنه على نصرهم لقدير، يعنى ليس فرضًا غير مبرر عقلا من دوافعه بل حتى من نتائجه[١٩١]، فالقتال لم يكن بحجة كفر الآخرين وضرورة فتح بلادهم من أجل الإسلام، ولكن كان ردًا عن ظلم وانتصارًا لمظلومين بالأساس.

ثانياً - أما القسم الثانى فهو الآيات التى تحرض على القتال والجهاد بالمال والنفس، بعد توفر الموجبات والأسباب التى بيّنتها الآيات الخاصة بهذا الشأن وهى - حسب البعض - نمط من أنماط الإعلام الحربى، والحرب النفسية ضدّ العدو، ومهمتها تعبوية، ورفع الروح المعنوية مثل: (يا أيُّها النبى حرض المؤمنين على القتال) الأنفال/ ٦٥.

(انفروا خفافًا وثقالاً وجاهدوا فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم) التوبة/ ٤١.

(إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنّة..) التوبة/١١١.

(ولا تحسبنّ الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتًا بل أحياء عند ربّهم يرزقون) آل عمران/١٦٩.

(وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل ترهبون به عدوّ الله وعدوكم) الأنفال/٦٠.

وفى كل هذه الآيات يلاحظ أن لفظ القتال يأتى مباشرًا دون أن يعبر عنه بتعبير الجهاد نفسه الذى يتسع عنه وقد ينحصر عنه كذلك!

ثالثاً - أما القسم الثالث فهو الآيات التى حددت الأسباب الموجبة للقتال، ومن خلال دراسة وتحليل مضامين هذه الآيات نفهم أن الجهاد لم يشرّع للانتقام والتسلط والعدوان والإرهاب، بل شرع للدفاع ومواجهة الظلم والطاغوت والعدوان ونصرة الحق والمستضعفين.. إلخ.

لنقرأ تلك الآيات ولنستنتج منها:

أ - قال تعالى: (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا انّ الله لا يحبّ المعتدين..) البقرة/١٩٠ - ١٩٢ فهنا ينعقد الشرط بعدم الاعتداء، وأن المسلمين لا يعتدون، فالقاعدة أن الله سبحانه وتعالى «**لا يحب المعتدين**».

ب - (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصدٌّ عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا..) البقرة/ ٢١٧ **القتال كبير**.. ولولا الفتنة وحرب المسلمين فى دينهم ما أجازه الله سبحانه وتعالى لهم!

ج - (وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربّنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليًا واجعل لنا من لدنك نصيرًا) النساء/ ٧٥.

د - (.. فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السَّلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً) النساء/ ٩٠.

هـ - (كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاً ولا ذمّة يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم..) التوبة/ ٨.

فعدم أمان الكفار ونقضهم العهود قد يكون مبررًا لقتالهم ما كان قتالهم أقل ضررًا وليس أوخم نتيجة من عدم قتالهم..

(وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنّهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون) التوبة/ ١٢.

ط ـ (أُذن للذين يقاتلون بأنّهم ظُلموا وإنّ الله على نصرهم لقدير * الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلاّ أن يقولوا ربّنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرًا ولينصرن الله من ينصره إنّ الله لقوى عزيز * الذين إن مكّناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور) الحج/ ٣٩ ـ ٤١.

إن قراءة آيات الجهاد فى القرآن تؤكد أن الجهاد ليس مفروضًا بالتأبيد، ولكنه قد يفرض باشتراطاتها وسياقاتها، فالتمكين فى الأرض من أجل إقام الصلاة وإيتاء الزكاة كما توضح هذه الآية الأخيرة، وما من آية يحرض الله فيها المؤمنين على القتال، ويأمر بذلك نبيه ـ صلى الله عليه وسلم ـ بذلك إلا وطرح سياقات هذا التحريض ومبرراته، مما يجعل الجهاد المعروف بجهاد الطلب، بمعنى طلب العدو دائمًا، أو باللغة الثقافية المعاصرة، الحياة بالعدو وحربه، أمرًا بعيدًا يدخل فى تأويل المتأولين وأدلجة المؤدلجين، كما سنوضح!

الجهاد عند الفقهاء:

ظهرت كتب السير والجهاد الأولى التى حددت أحكام القتال وكيفية سلوك المسلمين خلال الحرب، فى القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، حيث وضع بعض الفقهاء أسس ما بات يعرف بالفقه الإسلامى إزاء الحْرب.

وبالاستناد إلى القرآن والسنة النبوية ولا سيما إلى الغزوات التى خاضها الرسول صلى الله عليه وسلم، سعى الفقهاء إلى تبرير القواعد والمبادئ التى اعتمدت خلال هذه الفتوحات، ولم تكن تعتمد على النصوص وتدرجها فقط.

فأكد الإمام عبد الرحمن الأوزاعى فى الشام أن الجهاد مع النبى كان فرض عين على المستطيع له من أصحابه، ثم أصبح بعد وفاته فرضًا على الكفاية إذا لم يتعين، فى حين عارض الإمام مالك بن أنس قتال الفجأة أو البيات (مهاجمة العدو ليلا)، ويروى ابن رشد عن مالك أنه كره محاربة الأحباش، لأثر رواه مالك يقول: «ذروا الحبشة ما وذرتكم»(١٩٢) يقول ابن رشد: وقد سئل مالك عن صحة هذا الأثر، فلم يعترف بذلك، ولكن قال: **لم يزل الناس يتحامون غزوهم**(١٩٣)!.

كما ذهب الإمام الشافعى إلى اعتبار الجهاد فرض كفاية، بمعنى أن يجاهد من المسلمين من فى جهاده كفاية حتى يسلم أهل الأوثان أو يعطى أهل الكتاب الجزية. وقد تمايز الشافعى بموقفه من مسألة الجهاد عن غيره من الفقهاء وخاصة من فقهاء الحجاز، عندما اعتبر أن علة الجهاد هى الشرك وليس العدوان على المسلمين، وأن الجهاد يرمى إلى إظهار الإسلام على الأديان وكذلك ذهب ابن رشد فى نهاية المجتهد، وهو ما نظنه انسحابًا مع منطق الفتوحات والغلبة.

أما من لعب الدور الهام فى بلورة عقيدة الجهاد فهو بلا ريب ابن تيمية، الذى كانت لمواقفه أصداء واسعة فى القرن العشرين لدى من انتسبوا إلى الإسلام السياسى أو الحركى، كما سنوضح فى قراءتنا لاستلهام صاحب كتاب الفريضة الغائبة له.

إن منطق القوة والتدافع التليد بين الأمم فى التاريخ، ظل يلف مفهوم الجهاد الإسلامى الذى كتبه الله على المؤمنين وهو كره لهم، فحين تجتمع لأمة أسباب الغلبة وعوامل النصر تتجه لغزو البلدان المجاورة، ومواجهة الأقوياء، وقلما يكون ذلك نتيجة نشر وعى حضارى أو رسالى خاص، ربما باستثناءات قليلة فى فتوح أنبياء بنى إسرائيل(يوشع و داود وسليمان) بل قد يأتى هذا تاليًا كما كان فى فتوح الإسكندر الذى نشر معه الثقافة الهيلينستية، التى تجمع بين الهيلينية(اليونانية) وبين الحضارات الشرقية، ولكن المنزع الرسالى كان أكثر وضوحًا فى تاريخ الإسلام حيث كانت الدعوة للإسلام الهدف الأول والغاية التى تقدم على ما سواها، قبل الجزية أو القتال.. فهدف الدعوة فى الإسلام كان أصلاً مستقلاً، كما كان غاية لسائر سلوكيات المسلم فى تعامله مع الآخرين، ولم تكن غنائم الحرب أو مكتسبات الأرض يومًا ما الهدف المباشر له إلا عند من يؤيدون منطق الحرب!!

صعد مفهوم الجهاد ومركزيته فى التصور الإسلامى، وهو تصور دعوى بالأساس، طرديا مع صعود القوة وفعلها فى بنية المجتمع المسلم، بعد أن أنهكه الاضطهاد، وتحوله من جماعة معذبة ومقاطعة فى مكة نالها من ويلات الكفار ما لا يتحمله إلا أصحاب الرسالات، تحولت هذه الجماعة عبر جسر الهجرة ـ إلى المدينة ـ إلى أمة إلى كيان يتوجه بتوجيه نبى قائد، وليس قائدًا ولا زعيمًا فقط!

ومن هنا وجبت الهجرة إليها على كل مسلم، حتى الفتح فتوقفت، حسب حديث النبى «لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية»(١٩٤) كتب على المؤمنين فيها القتال ضد الكفار، وهو كره لهم، بعد أن كان مندوبًا إليه فقط، ثم كانت مرحلة الدولة حيث اتسعت حركة الفتوح خارج الجزيرة العربية، ثم كان صراع السيادة والحكم فيها بين مدعى استحقاقها من بيوت الخلافة، بعد العهد الراشدى، فكان صراع القوة والغلبة بين الطوائف المسلمة حول الإمامة من ناحية وبينها وبين الأمم الأخرى وهى دوائر الصراع التى امتدت عهدًا بعيدًا لا يقوم على شرعية إلا شرعية الجهاد لنصرة دين الله!

وكانت هذه الشرعية تزداد تمكينًا حين تكون الأمة فى حالة الدفاع عن نفسها، سواء فى مرحلة انحطاط الأندلس ثم سقوط آخر ممالكها، أم فى عهد الحروب الصليبية ثم الغزو المغولى، ثم أخيرًا فى عهد الاستعمار الحديث الذى بدأ بالحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨ ثم ما تلاه من سقوط عدد من الدول الإسلامية دواليك فى قبضته(١٩٥).

فهذا التاريخ الممتد الذى كان فيه الجهاد بمعنى القتال والمواجهة ـ بشقيه:

الأول ـ جهاد الطلب الذى كانت تتأجج به عاطفة المسلم وحماسته للفتوح والمغازى، حتى قضى المسلمون فى خمسين عامًا فقط على أكبر إمبراطوريتين فى التاريخ القديم، إمبراطورية فارس، والروم، وتحول العرب بفضل إسلامهم من رعاة غنم إلى رعاة أمم.

أو شقه الثانى ـ جهاد الدفع الذى كان طريقهم لتحرير دولهم وأراضيهم المقدسة ومواجهة الحرب عليهم فى عهود ضعفهم وتضعضعهم قديمًا وحديثًا.

وقبل خوضنا فى هذه الدراسة التى تتبع تطور مفهوم الجهاد فى الفكر العربى والإسلامى الحديث، من تراث الإصلاحية الإسلامية، عند جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده حتى مفتى جماعة الجهاد المصرية وأمير تنظيمها محمد عبد السلام فرج ـ صاحب فتوى اغتيال السادات ورأس مدبريها ـ نحب أن نعرض لبعض المداخل التفسيرية التى تساعدنا فى إضاءة هذا المفهوم، حيث لا تسعى هذه الدراسة إلى مجرد التأريخ أو المقارنة بين مدرسة الإصلاح الإسلامى المتصالحة مع العصر وبين مدارس الإسلاموية المعاصرة التى تمثلها جماعة الجهاد ومن لفها حتى تنظيم القاعدة، قدر ما تهدف إلى إنتاج مفهوم مستنير وصحيح لمفهوم الجهاد نفسه، وإعادة موقعته فى منظومة الدين نفسه وكذلك فى منظومة الوعى، دون انفعالية باتت مسيطرة عليه، يكشفها بعض المتعصبين له دون فهم أو المتعصبين عليه دون إنصاف.

روافد ثلاثة لتشويه المفهوم:

تنطلق دراستنا تلك من فرضية مبدئية، هى أن نقاء وصفاء مفهوم الجهاد كما أتى به القرآن الكريم والسنة المطهرة الصحيحة والصريحة قد أصابه التشوه بفعل ثلاثة روافد أساسية هى:

الأول ـ دوائر الصراع اللامتناهى بين المسلمين وأعدائهم: فهناك حمولة تاريخية متراكمة من الصراعات الحقيقية والزائفة، الداخلية والخارجية، بين المسلمين من جهة وبين غيرهم من جهة أخرى، أو بين ما يمثل الإسلام الصحيح والإسلام المبتدع أو الخارجى من جهة أخرى... وهى حمولة تمتد من عصر النبوة وصدر الإسلام إلى عصر الفتوحات فى فترات التفوق الإسلامى، حتى عصر الهزائم فى فترات الانحطاط كما تجلى فى الحروب الصليبية والمغولية مرورًا بعصر الاستعمار والإمبريالية، حتى يوم الناس هذا... فقد مكنت هذه الحمولات التاريخية لهذا المفهوم كأداة لنشر الدين، وفتح بلدانه، وهو ما لا يصح وفق أى قراءة تاريخية معمقة، فبلد كمصر لم تصبح بلدًا إسلاميًا، يمثل المسلمون غالبيته إلا بعد مائتى عام من فتحه، كما أن محاولات الضغط لتغيير اعتقاد الناس، عبر القوة أو حتى الإغراء ثبت دائمًا أنها غير مجدية، ولا تستجذب إلا أفرادًا وقلة قليلة.

ومما يدلل به فى هذا السياق أن بلادًا كثيرة، قد تم فتحها فى عصور قوة فارسية ورومانية و إسلامية،لم تتحول فيه الشعوب المقهورة إلى دين الجيوش الغالبة والقاهرة! بل كما يذكر

توماس أرنولد فى كتابه المهم «الدعوة إلى الإسلام» لم تتحول المجتمعات المسلمة إلى دين قاهريها من الأتراك السلاجقة فى القرن الحادى عشر الميلادى، أو المغول فى القرن الثالث عشر الميلادى، ولكن غلبه دين المغلوبين ـ الإسلام ـ رغم أن العادة أن يدخل الناس فى دين الغالبين!

وقد سعى بعض الحكام لإغراء طوائف وأهل أديان مغايرة للدخول فى دينه، كما فعل مثلا الشاه عباس الصفوى، مؤسس الدولة الصفوية والتشيع الصفوى فى إيران، حيث سعى لتحويل يهود أصبهان للإسلام، بأن يصرف لكل يهودى يتحول منهم للإسلام أربعة تومانات، فأخذ جمع كبير من اليهود النقود، وتظاهروا بقبول الإسلام، ولكن عندما أدرك الشاه بعد فترة وجيزة أن دخولهم الإسلام كان خشية منه، لا عن إيمان قلبى، تركهم أحرارًا فى دينهم، فإن نشر الإسلام كان سبيله الوحيد هو الجهاد فهو مفهوم خاطئ، يروج له الجهاديون، كما يروج له أعداء الإسلام نفسه، دون مساءلة من عقل أو مراجعة لتاريخ!

والرافد الثانى ـ عبوات أو مقولات تأويلية قديمة جديدة، قابلة للتفجير: ساعدت فى أيقنة مفهوم الجهاد، وتجميده عند سياقاتها التاريخية، كجهاد ضد المبتدعة أو الفرق الأخرى، أو ضد أعداء الأمة، وهى أوصاف مطاطة يمكن أن يصف بها من شاء ما شاء فى كثير من الأحيان، وكانت مبشرة بصدام حضارات وأديان وطوائف سابق لصدام الهويات الثقافية والحضارية عند هانتيجتون ولا شك أنه أعمق تأسيسًا منه، كما أنه أعمق تأسيسًا فقهيًا من خطاب بن لادن عن الفسطاطين، فسطاط الإيمان وفسطاط الكفر!

والثالث ـ وهو رافد حديث يتمثل هو غياب دولة الخلافة بسقوط الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤ وهى ما كانت تمثل الوحدة والدولة الإسلامية، رمزيًا على الأقل، رغم أن احتلال أغلب بلدان العالم الإسلامى تم فى عصرها، ولكن اتجه كثير من الشيوخ والمؤولين نحو استدعاء مبحث الإمامة التاريخى، للاستناد إليه فى الدعوة لضرورة استرجاعها، وقيامها مرة ثانية، فتمت سلسلة من جهود تسييس الدين، وبروز منطق وفقه الغلبة والتغلب الذى يصدره الضحية المهزوم فى مواجهة كل من لا يقف معه، سواء فى الداخل أو الخارج[١٩٦]!

شوهت هذه الروافد الثلاثة والمستمرة مفهوم الجهاد، وقد ركزت مدرسة الإصلاح الإسلامى، التى مثلها الأفغانى وعبده وغيرهما، على نفض هذه الحمولات وفصل سياقاتها وهيمنة معقوليتها على مفهوم الجهاد، فيعود لطبيعته وفطرته الأولى، منشغلة بسؤال العصر الدائم: «لماذا تخلفنا وتقدم غيرنا؟» وهو سؤال بدأت به النهضة ومازالت تدور فى فلكه أفكارها، و نحب أن نؤكد أن هذا السؤال وبهذه الصيغة لم يبدأ ـ كما يؤكد العديد من الباحثين ـ مع شكيب أرسلان وكتابه بهذا الاسم، فهو مسبوق إليه حسب استقرائنا بما لا يقل عن أربعة عقود[١٩٧]! بعض هذا الغبار عن وجه الجهاد الحقيقى وإنزاله منزلته من وسائل الأديان وأدواته، والوسائل لا يمكن أن تكون تاريخية، تخضع لظروف مرحلتها، دون هذه الأيقنة التى انجر لها عند العديد من السلف والكثيرين من الخلف مثل محمد عبد السلام فرج فى الفريضة الغائبة كما سنوضح!

أيقنة الجهاد والتنظيمات الجهادية المعاصرة:

إن أيقنة الجهاد وجعله فوق الدعوة والرحمة ليصير انقلابا على التاريخ واقتدارًا عليه، تضر الدين والامة من حيث تريد نفعهما، فوفق هذا التصور لا يكون النبى محمد ـ ص ـ رحمة للعالمين فى المقام الأول، ولكن صار صاحب دعوة انقلابية بدأت بالسيف ولا تقوم إلا به، حسبما يؤكد عبد الله عزام بقوله: «هذا الدين جاء بالسيف، وقام بالسيف، ويبقى بالسيف، ويضيع إذا ضاع السيف، وهذا الدين دين هيبة.. دين رهبة، دين قوة دين صولة، والضعف فيه جريمة يستحق صاحبها جهنم» (١٩٨). أو كما يقول المنظر السلفى الجهادى أبو محمد المقدسى شيخ الزرقاوى مؤكدًا على هذ التصور الانقلابى للدعوة الإسلامية والرسالة المحمدية بقوله: "ولو أن دعوة النبى، صلى الله عليه وسلم، كانت دعوة إصلاحية مجردة لبعض مشكلات المجتمع، وانخرط فى برامج عمل لمحاربة الفقر والفساد والتخلف والتبعية! وغير ذلك مما يدندن حوله دعاة العقلانية، أصحاب الفكر المستنير، دون أن يعلن براءته من المشركين وشركياتهم، ودون أن يتميز ويقف هو ومن معه من المؤمنين فى الصف المقابل والعدوة المفارقة لعدوة الكفار، فيقول لهم: ﴿قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون﴾؛ لما ناله ما ناله هو وأصحابه من الأذى، ولما احتاجوا إلى الهجرة والخروج من أحب بقاع الأرض إليهم، ولبقوا فى ديارهم وأوطانهم آمنين". والطاغوت عند عصام البرقاوى «هو عام فى كل ما عُبِد من دون الله تعالى وهو راض بالعبادة، وأبرز أمثلته فى هذا الزمان الحكام المشرعون الذين يشرعون مع الله ويحكمون بالقوانين الوضعية»(١٩٩) وهم يتبعون فى ذلك المودودى وسيد قطب اللذين لو أنصفا لقالا أنهما أعادا التعريف بمنظومة الدين ككل، سواء فى كتاب الأول «المصطلحات الأربعة»، أم فى سائر كتب الثانى فى مرحلة السجن، وهو ما انتقدهما فيه أبو الحسن الندوى فى كتابه «التفسير السياسى للإسلام» وذكر الندوى فى مقدمته أن المودودى ـ قبل وفاة الأخير سنة ١٩٧٨ ـ وافقه على ما جاء فيه من انتقاد له، وطلب منه تتبع مثل هذه الأخطاء فى سائر كتبه!

دار الإسلام هى دار المسلمين:

دار الإسلام هى دار المسلمين، وليست تنسب للاحكام الغالبة عليها كما يريد الجهاديون المعاصرون، فبهذا المعنى وبانسحابه قد تستحيل كثير من البيوتات المسلمة التى تحرم الإناث من الإرث أو التى لا تراعى شرع الله فى صغير أو كبير ليس دورًا للمسلمين، فالدار تنسب لأصحابها لا لأحكامها برأينا!

إن من غير العلمى القول بأن الإسلام دين روحى لا دنيا فيه، كما أنه من غير التاريخى القول إن أحكام الفقهاء وأفهامهم فوق التاريخ. ولكن الأكثر خطورة هو اختزال الإسلام ومجده فى عصر الفتوحات وكتابات المغازى، فهو توحيد وإيمان قبل أن يكون إمبراطورية أو دولة غالبة، وهو للعالم قبل أن يكون حكمًا غالبًا فى دار تسمى دار الإسلام.

كانت دار الإسلام قرية صغيرة فى الهند وهبها صاحبها لله، حدث محمد إقبال المودودى عنها فهاجر الأخير إليها فترة، معتقداً أنها دار الإسلام.. أو حزن آخر على غيابها حين غلب الإنجليز على الهند فأقام عام ١٨٠٤ جماعة للإصلاح سماها «جماعة اللاجمعة» ترى أنه لا تجوز الجمعة فى الهند لأنها غدت دار كفر بعث د أن غلب الإنجليز عليها وهجر المسلمين التعليم والمدارس الذى ينشئها الإنجليز حتى كانت الغلبة والتفوق فى كل شىء لغيرهم، أثناء بقاء الإنجليز وبعد رحيلهم، وظل الرافضون لذلك منبوذين من منبوذى الأمة تكال لهم التهم والافتراءات شأن السيد أحمد خان فى الهند أو السيد محمد عبده فى مصر، الذى ما زالت الهجمات تكال له من السلفية المعاصرة طعنا فى عقيدته ودينه[٢٠٠].

هكذا تصور البعض الجهاد يومًا، والأغرب أنهم يجدون من يؤمنون بهم، بل ويتشيعون متعصبين لهم، ولكن يظل التشويه الإسلاموى المعاصر له هو التشويه الأكبر لمفهوم الجهاد، فقد اخترقته تاريخيًا، لكونه فعلاً بشريًا، عديد من الشبه التى تنافى مثل الدين وجوهره [٢٠١]، أو ما نشاهده فى أيامنا من المثلة ومن العمليات الانتحارية وقتل المسلمين، وقتل السياح والمستأمنين، واستباحة أموال غير المسلمين وأماكن رزقهم، فقد وقعت فيه من الأخطاء الكثير وسقط فيه من الضحايا الذين ليسوا من أهل الحرب الكثير.. كما تسمت باسمه الجماعات وانطلقت من أجله الدعوات، وصار حلم كثير من الشباب المسلم البرىء الساذج أن يتلقى من أميره أمرًا باغتيال أو انتحار!

إن الانتحارى صاحب هوية مهزومة معذبة لا تقوى على التحقق، ولو استطاعت أن تتحقق وتحقق معها مجداً لذاتها ولأمتها ما لجأت إلى الموت، كما أنه لم يفقه الدين ولا تاريخه.. فقوة الدين فى اعتقاده وداخله، وليست خارجه، بل ليست فى قوة المؤمنين به.. وليس فى هذا دعوة للضعف والانهزامية، كما قد يرمينا البعض، ولكنها دعوة للثقة وللتصالح مع الذات قبل الآخرين، أما تصور الدنيا صراعًا مؤبدًا مع الآخرين فهى دعوى المريض النفسى الذى لا يجيد سوى الكراهية وثقافتها وأدواتها..إنه الرجل الذى لا يثق أنه يتحقق إلا بانتفاء الآخرين وقتلهم، فالدنيا وليس الدين تكون هنا مجالا للمفاخرة والمبارزة بين فرسان يستعرضون القوة، بين عمرو بن كلثوم وعمرو بن هند، وليست بين داعية رحيم يبكى للبعيدين ممن آذوه فى الطائف قائلا كما قال النبى: «اللهم اهد قومى فإنهم لا يعلمون[٢٠٢]».

أولا ـ مفهوم الجهاد فى فكر المدرسة الإصلاحية:

يعد السيد جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده أبرز ممثلى مدرسة الإصلاح الإسلامى فى نهايات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وقد جعل الرجلان همهما تجاوز التقليد وإعادة الاعتبار للعقل الإنسانى والنقدى.

يقول محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) موضحًا مجمع إصلاحه ومجمل رسالته: «ارتفع صوتى بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة

سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، وأنه على هذا الوجه يعد صديقًا للعلم، باعثًا على البحث فى أسرار الكون، داعيًا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبًا بالتعويل عليها فى أدب النفس وإصلاح العمل»(٢٠٣).

فقد فرق كل من الأفغانى وعبده بين نوعين من الإسلام، سموهما إسلام الحكام وإسلام القرآن، ويسميهما عبده أحيانا «الإسلام الحقيقى والإسلام المزيف».

ورغم أن الأستاذ الإمام محمد عبده لم يفرد للجهاد كتابًا كما أفرد للتوحيد وعلم الكلام مثلا، إلا أنه فى إشاراته التى أتت متناثرة فى تفسيره للقرآن، قد طور من هذا المفهوم كثيرًا، مزيلا عنه عبوءته التاريخية، فهو يذكر فى تفسيره للآية ٢١٨ من سورة البقرة «إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله، والله غفور رحيم»: أن الجهاد من المجاهدة وهى من الجهد والمشقة، وليس خاصًا بالقتال، فالمؤمنون الذين هاجروا مع الرسول أو هاجروا إليه للقيام بنصرة الحق، ومقاواة الكفار ومقاومتهم، هم الذين يرجون رحمة الله تعالى وإحسانه، معتبرًا أن الجهاد بالنفس بمعنى القتال، والجهاد بالمال لم يشرعه الله للمسلمين إلا للدفاع عن الحق وأهله وحماية الدعوة ونشرها، الأمر الذى يبطل فى نظره ما يهذى به أعداء الإسلام، وحتى من المنتمين إليه، من زعمهم أن الإسلام انتشر بالسيف»(٢٠٥).

أما الاعتداء فقد حرم فى رأى الإمام. وفى العهد القديم كان المشركون هم من يبدأون المسلمين بالقتال، من أجل إرجاعهم عن دينهم، مؤكدًا أن تقديم الدعوة كان شرطًا لجواز القتال، وأن الدعوة كانت دائمًا بالحجة والبرهان وليست بالسيف والسنان، وذلك وفقًا لما جاء بالقرآن «لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى» (البقرة آية ٢٥٦) التى يؤكد الشيخ على عدم نسخها بآية السيف.

ويرى الشيخ محمد عبده أن ما حدث بعد عهد الخلفاء الراشدين من الفتوح والحرب من أجل فتح البلدان، لا من أجل الدعوة فيؤكد الشيخ أن ذلك «اقتضته طبيعة الملك ولم يكن كله موافقًا لأحكام الدين»(٢٠٦).

ويؤكد عبده أن الجهاد بمعنى القتال هو فرض كفاية على المسلمين، بحيث إن قيام بعضهم به يعفى الآخرين من القيام به، معتبرًا أن الجهاد المشار إليه فى الآية ١٤٢ من سورة آل عمران «أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولم يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين» لا تعنى أن كل من لم يجاهد لا يدخل الجنة، حيث إن الجهاد فى الكتاب والسنة يستعملان بمعناهما اللغوى، وهو احتمال المشقة فى مكافحة الشدائد، ومنه جهاد النفس الذى روى عن السلف أنه «الجهاد الأكبر" من أمثلته كما يذكر الإمام» مجاهدة الإنسان لشهواته لا سيما فى سن الشباب، وجهاده بماله، وما يبتلى به المؤمن من مدافعة الباطل ونصرة الحق «وهو جهاد» قد يفضل ـ حسب تعبيره- جهاد الأعداء فى الحرب(٢٠٧).

ويعرف الشيخ الشهادة فى تفسيره لقوله تعالى «يتخذ منكم شهداء» (سورة آل عمران ـ ١٤٣) والتى أنزلت خلال غزوة أحد أنها تحتمل وجهين: أحدهما أنها الشهادة فى القتال، وهو أن يقتل المؤمن فى الدفاع عن الحق، والثانى من الشهادة على الناس، بالمعنى الذى ورد فى الآية ١٤٣ من سورة البقرة «وكذلك جعلناكم أمة وسطًا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدًا» وهى شهادة.

وفى مناظرته مع فرح أنطون «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية» للتاكيد على قيمة التسامح فى الإسلام، التى سبق أن اكدها فى مناظرته مع هانوتو، أكد على أن القتال فى الإسلام ليس لغرض سوى الدفع ورد المظالم، وأن الجهاد الحربى كان يكفل حرية الاعتقاد، ولم تكن الجزية إلا مقابلاً للدفاع عنهم، حيث لا يشتركون فى جند المسلمين(٢٠٨).

أما الجهاد عند أستاذه جمال الدين الأفغانى، الذى كان مقلاً فى كتاباته وتحريراته، كثيرا فى خطبه وشفاهاته، فقد ألح عليه كمطلب فى مواجهة المستعمر ورد المحتل، ولكنه لم يكن فيه دوجمائيا أو عنيفا يعتبره خبط عشواء، بل كان متفهمًا لأساليب السياسة لا يرفض مساوماتها ومفاوضاتها واستغلال تناقض قواها، دون اندفاع كلى لمقولة الحرب!

ثانياً ـ مسار تشويه مفهوم الجهاد فى الفكر الإسلامى المعاصر:

ـ رشيد رضا من الإصلاحية إلى التسييس:

فى المرحلة الأولى من حياة رشيد رضا، قبل سقوط الخلافة العثمانية، كان السيد رضا على نفس خطى أستاذه محمد عبده، فقد عالج مسألة الجهاد بإسهاب فى مقالاته العديدة، وبين فيها أن لفظ الجهاد فى القرآن ليس مرادفا للحرب والقتال، لكن الفقهاء اصطلحوا على تسمية القتال جهاداً، وهو لفظ ألطف وأخف من لفظ القتال ولفظ الحرب؛ لأن معناه يتحقق ببذل الجهد فى مقاومة لا يقتل فيها أحد أحدًا، والقتال ليس كذلك إذ لا يتحقق معناه إلا بسفك الدماء، وما الجهاد بمعنى الحرب الدينية إلا ابتداع بثته أوروبا فى الشرق بحروبها الصليبية.

وبعدما أوضح رضا معنى الجهاد فى الإسلام والفرق بينه وبين القتال، انتقل إلى استعراض أحكام القتال فى الإسلام، حيث أشار إلى أن هذه الأحكام استندت إلى العدل والرحمة والحكمة، وكان المراد بها مدافعة الأعداء الذين يحاربون المسلمين لأجل دينهم كما يتبين من الآية التالية «وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين»، مؤكدًا أن القرآن لم ينه عن موالاة ومودة من لا يقاتل المسلمين، بل حصر النهى فى أولئك المقاتلين المعتدين.

ولكن فى منتصف العقد الثانى من القرن العشرين أطلق رضا حملة واسعة على من أسماهم المتفرنجين والملاحدة فى العالم الإسلامى، وخاصة فى مصر وتركيا الذين يشكلون فى نظره جيشًا داخليًا أكثر ضررًا من جيوش الخارج. ولمواجهة ذلك دعا رضا أهل الإصلاح إلى

مواجهة هؤلاء الملاحدة ـ الخراجين على الإسلام حسب وصفه ـ كسلامة موسى ومحمد حسين هيكل وطه حسين...إلخ.

وخلافا لموقف أستاذه محمد عبده الذى رأى فى البعد عن التكفير أصلا من أصول الإسلام الصحيح، فى محاورته السابقة مع فرح أنطون، أصر محمد رشيد رضا على تكفير بعض أساتذة الجامعة المصرية، كما افترق رضا عن أستاذه عبده والأفغانى فى جعل الإيمان قائما على الإذعان وليس على العقل الذى يفترض وجود الدليل والبرهان.

وكان السيد رشيد رضا أكثر تزمتًا وسلفية فى هذه المرحلة، وكذلك كثير الإفتاء بالخروج والتكفير لمخالفيه،، مما جعل البعض يعتبره بداية كبوة الإصلاح والنهضة التى أدت لاختزال وتقهقر مشروع محمد عبده والإصلاحية الإسلامية نحو أطروحات الإسلام السياسى والعنفى فيما بعد.. ولكن نرى أن رشيد رضا الذى لم يغادر أطروحات أستاذه محمد عبده فى تفسيره «المنار» فى تحكيم العقل فى التفسير فينكر حديث السحر للنبى، كما يرفض كثيرًا مما رواه البخارى ومسلم لعدم موافقتهما العقل، ويرى فى مسخ الله لليهود قردة وخنازير مسخًا معنويًا وليس مسخًا ماديًا، لأن هذا عنده لا يقبله العقل «ما ورطه فى هذه الحملة المحمومة هو التفسير السياسى للإسلام وردة الفعل العاطفية والانفعالية على سقوط الخلافة، التى أنست ووأدت فى الرجل كثيرا من عقلانيته، التى لا زالت تحمل عند الكثير من السلفيين شبه سلفيته ويعتبرونه مبتدعا غير سلفى شأن أستاذه»، كما يقول السلفى اليمنى مقبل بن هادى الوادعى(٢٠٩).

ونرى أن موقف رضا الذى لم يغادر رؤى أستاذه إلا بفعل كوليرا التسييس التى غلبت على كثير من ممثلى الفكر الإسلامى بعد سقوط خلافة بنى عثمان، رغم أن هؤلاء البعض كان من معارضيها جزئيًا أثناء قيامها، وغير معتمدين عليها أساسًا، ولكنه التاريخ الذى انتهى، ومبحث الإمامة فى كتب العقيدة الذى لم يزل منها!

٢ ـ حسن البنا والجهاد سبيلنا:

جعل حسن البنا شعاره وشعار جماعة الإخوان المسلمين معه «الله غايتنا والرسول قدوتنا والقرآن دستورنا والجهاد سبيلنا والموت فى سبيل الله أسمى أمانينا»، واعتبرت هذه الجماعة التى قامت كرد فعل على سقوط الخلافة العثمانية وانتشار الفكر العلمانى أن كل أعمالها جهاد فى سبيل الله، ضاربة على التصورالإسلامى الواسع سورًا تحتكر فيه شرعيته!

وقد كتب حسن البنا فى رسالته «الجهاد» مؤكدًا أن الجهاد فرض عين على كل مسلم، وهو خلاف لجمهور الفقهاء، وهو ما التزمته مختلف الجماعات الإسلامية فيما بعد، فيقول: «فرض الله الجهاد على كل مسلم فريضة لازمة حازمة لا مناص منها ولا مفر معها، ورغب فيه أعظم الترغيب، وأجزل ثواب المجاهدين والشهداء، فلم يلحقهم فى مثوبتهم إلا من عمل بمثل عملهم ومن اقتدى بهم فى جهادهم. ومنحهم من الامتيازات الروحية والعملية فى الدنيا والآخرة ما لم

يمنح سواهم، وجعل دماءهم الطاهرة الذكية عربون النصر فى الدنيا وعنوان الفوز والفلاح فى العقبى، وتوعد المخلفين القاعدين بأفظع العقوبات، ورماهم بأبشع النعوت والصفات ووبخهم على الجبن والقعود، ونعنى عليهم الضعف والتخلف، وأعد لهم فى الدنيا خزيًا لا يرفع إلا إن جاهدوا، وفى الآخرة عذابًا لا يفلتون منه ولو كان لهم مثل أحد ذهبًا، واعتبر القعود والفرار كبيرة من أعظم الكبائر وإحدى الموبقات المهلكات»(٢١٠).

هذا رغم أنه ينقل فى نفس الرسالة الكثير من النصوص الفقهية التى تؤكد أنه فرض كفاية، ولكن الشيخ يعقب، بعد أن يسرد النصوص والأحاديث والآثار فى فضل الجهاد، قائلا مبررًا لتصوره الشارد عن طريق جمهور الفقهاء والهادف لأيقنة الجهاد، ومقدمًا له فى اعتقاد الناس وعواطفهم دون فقههم قائلا: «والمسلمون الآن كما تعلمون مستذلون لغيرهم محكومون بالكفار قد ديست أرضهم وانتهكت حرماتهم، وتحكم فى شؤونهم خصومهم وتعطلت شعائر دينهم فى ديارهم، فضلاً عن عجزهم عن نشر دعوتهم، فوجب وجوبًا عينًا لا مناص منه أن يتجهز كل مسلم، وأن ينطوى على نية الجهاد وإعداد العدة له حتى تحين الفرصة ويقضى أمرًا كان مفعولا»(٢١١).

ويرفض البنا استشهاد البعض بأن جهاد النفس هو الجهاد الأكبر، وأنه أكبر من جهاد الحرب، مصرًا على تقديم الأخير، فيقول: «شاع بين كثير من المسلمين أن قتال العدو هو الجهاد الأصغر وأن هناك جهادًا أكبر هو جهاد النفس، وكثير منهم يستدل لذلك بما يروى: (رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا: وما الجهاد الأكبر ؟ قال: جهاد القلب أو جهاد النفس) فيؤكد أن هذا الحديث ليس بصحيح، ويقول: «فأما هذا الأثر فليس بحديث على الصحيح، قال أمير المؤمنين فى حديث الحافظ ابن حجر فى تسديد القوس: هو مشهور على الألسنة وهو من كلام إبراهيم بن عبلة.

وقال العراقى فى تخريج أحاديث الأحياء: رواه البيهقى بسند ضعيف عن جابر، ورواه الخطيب فى تاريخه عن جابر؛ على أنه لو صح فليس يعطى أبدًا الانصراف عن الجهاد والاستعداد لإنقاذ بلاد المسلمين ورد عادية أهل الكفر عنها، وإنما يكون معناه وجوب مجاهدة النفس حتى تخلص لله فى كل عملها، فليعلم. وهناك أمور تلحق بالجهاد منها: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فقد جاء فى الحديث: (إن من أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر). ولكن شيئًا منها لا يوجب لصاحبه الشهادة الكبرى وثواب المجاهدين إلا أن يَقتل أو يُقتل فى سبيل الله. جهاد الحرب عند البنا مقدم على ما سواه فبه وحده تكون الشهادة، ومن هنا كان شعاره الأخير «الموت فى سبيل الله أسمى أمانينا».

إن البنا فى تأكيده أن دعوته هى استعادة الخلافة، وأقامة الدولة الإسلامية، والقضاء على الحزبية ورفض ثقافة الآخر وسائر المذاهب العلمانية، إنما كان يؤسس للراديكالية الإسلامية التى بدأت فى حياته عند شباب محمد، ثم بعد وفاته مباشرة مع المنظر الثانى للإخوان سيد قطب ثم مع خلفائه من سائر الجماعات الجهادية المعاصرة..

ولكن أخطر تأثير لحسن البنا ولرشيد رضا فى مسار مفهوم الجهاد أنهما حولاه من الجهاد ضد الغرب إلى الجهاد من أجل إقامة الدولة الإسلامية، التى يعتبرونها غير قائمة، طالما لا يحكم خليفة، أو لا تطبق شريعة الله وفق تصورهم!

وقد مثل كل من رشيد رضا والبنا التمهيد الفعلى للطرح الجهادى المعاصر، الذى يلتزم فكر الحاكمية كما دشنه المودودى ومن بعده سيد قطب، ثم ضرب له بسبب ونسب للسلف من خلال فتوى التتار عند ابن تيمية، كما يتضح فى «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج، التى يلاحظ أن الرجل لا يزيد عن أن يسقط فتاوى ابن تيمية على النظام الحاكم فى مصر، رغم أن الفتوى هى بنت عصرها وليست حكما مؤبدا، دون ادراك منه لاختلاف السياقات أو التفريق بين مستويات قراءة ابن تيميه حين يكون مؤسسا ومنظرا وحين يكون مفتيا!

بل نرى أن محمد عبد السلام فرج الذى لم يفهم اقتباسه من ابن تيمية فى البداية حين يقول فى فتوى ماردين فى بداية فتواه نافيا الحسم الكامل فى وجهة نظره: أن هذه مركب فيها المعنيان فهى ليست بمنزلة دار السلم التى يجرى عليها أحكام الإسلام لكون جندها مسلمين ولا بمنزلة دار الحرب التى أهلها كفار بل هى قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه ويُقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه" فرأس حكم ابن تيمية ومقدمته عدم الحسم وإن انتهى لحرب أهل ماردين الذى يحكمهم المغول بالياسا كتاب جنكيز خان، إلا أن حكم الحرب هو حكم سياسى وليس حكما تأسيسيا كالكفر على الدار الذى رأى أن مركب فيه المعنيان، ولعل تفصيل ذلك يأتى فى موضع آخر..

كان عبد السلام فرج وكتابه «الفريضة الغائبة» من هذا القبيل ومعه صالح سريه برسالة الإيمان ثم كتاب ومنظرى السلفية الجهادية المعاصرين الحلقة الأخيرة والأخطر فى مسلسل تشويه الإسلام، وفى القلب منه مفهوم الجهاد محملين عبوات إضافية على عبواته التاريخية والتأويلية، من أوضاع السياسة الدولية والإقليمية، مرتئين فى كل من ليس معهم قاعدين ليسوا من الخارجين للجهاد، فحق للبعض أن يصفهم بأنهم خوارج جدد(٢١٢)، رغم تبرءهم المستمر من هذه التهمة، لكن هل كان الخوارج غير فئة ترى غيرها قاعدين وترى المؤمنين من أغيارها كافرين، **رغم أن منهم من قتلوه وقال فيه النبى أنه مولاه**.. مما يجعلنا نتفق معه بشكل كبير، حيث إن تشويه الفرق القديم لمفهوم الجهاد حين استخدموه فى صراعهم على الإمامة التى جعلوها أصلا من أصول الدين والعقيدة، أما المشوهون الجدد فقد جعلوا الجهاد والتكفير لا يقف فقط فى دائرة الإيمان/ الاعتقاد بل امتدوا به إلى كل المنظورات الفكرية والتشريعية والثقافية المعاصرة، فأنزلوا التكفير من دائرة العقيدة حتى دائرة الفقه والتشريع.. وهو تطور لا يقطع مع التكفيرات السابقة بل يعتنقها كذلك، ولكن يزيدها عمقًا ودموية فى الآن نفسه، مما يسىء لصورة الإسلام الحضارية داخليًا وخارجيًا على السواء..

كان محمد عبد السلام فرج مؤسساً خطابه الجهادى للعدو القريب على مفهوم الدار، وأن الديار التى نعيش فيها صارت ديار كفر، طالما الحاكمون لها يحكمون بغير الشريعة، وأن الأحكام الغالبة عليها هى أحكام كفر، وهو رأى بعض الفقهاء وليس جمهورهم، ويستند فى ذلك لفتاوى ابت تيمية بالخصوص قائلاً:

«أفتى الإمام محمد والإمام أبو يوسف صاحبا أبى حنيفة بأن حكم الدار تابع للأحكام التى تعلوها فإن كانت الأحكام التى تعلوها هى أحكام الإسلام «فهى أحكام إسلام»، «وإن كانت الأحكام التى تعلوها هى أحكام كفر «فهى دار كفر»، وأفتى الإسلام ابن تيمية فى كتابه «الفتاوى» ٢٨/ ٢٤١: عندما سئل عن بلد تسمى (ماردين) كانت تُحكم بحكم الإسلام ثم تولى أمره أُناس أقاموا فيها حكم الكفر هل هى دار حرب أو سلم؟ فأجاب: **أن هذه مركب فيها المعنيان فهى ليست بمنزلة دار السلم التى يجرى عليها أحكام الإسلام لكون جندها مسلمين ولا بمنزلة دار الحرب التى أهلها كفار بل هى قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه ويُقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه**(٢١٣) وهو هنا لا يكفر أهل الدار ولكن يكفر الدار والحاكمين عليها، وهو ما يميز فكر الجهاد عن فكر جماعة المسلمين أو التكفير والهجرة، فهو لا يؤثر العزلة عن المجتمع، ولكن يتجه للصدام مع حكمه حتى تتحول الدار وأحكامها للإسلام الذى هو دين سكانها.

ولكن محمد عبد السلام فرج فى استلهامه وإسقاطه لهذا النص على الواقع المصرى والعربى الإسلامى المعاصر، يتجاوز تعبير ابن تيمية السابق: «بل هى قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويُقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه» حيث إنها ليست فى دائرة الأحكام، بل قسم ثالث هو الفتوى التى هى بنت العصر والظرف، أو حسب تعبير ابن تيمية: «يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويُقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه(٢١٤).

إن هدف كتاب محمد عبد السلام فرج الواضح والجلى هو التأكيد على جهاد العدو القريب، حكام العصر بتعبيره، وأن جهادهم أولى من أى جهاد آخر الآن، حتى تحرير الأرض المقدسة فى فلسطين، ويرد على هذا القول قائلاً: «الحقيقة أن تحرير الأراضى المقدسة أمر شرعى واجب على كل مسلم» ولكنه يستدرك مؤكداً على ضرورة حرب العدو القريب فى البداية، وأن جهاد الكفار المرتدين من حكام العصر أولى من تحرير فلسطين، وقد أقام حجته فى ذلك على ثلاثة عناصر أو مسببات هى كما يلى:

أولاً - إن قتال القريب أولى من قتال العدو البعيد.

ثانياً ـ إن دماء المسلمين ستنزف حتى وإن تحقق النصر، فالسؤال الآن هل هذا النصر لصالح الدولة الإسلامية القائمة؟ أم أن هذا النصر هو لصالح الحكم الكافر وهو تثبيت لأركان الدولة الخارجة عن شرع الله.. وهؤلاء الحكام إنما ينتهزون فرصة أفكار هؤلاء المسلمين الوطنية فى تحقيق أغراضهم غير الإسلامية وإن كان ظاهرها الإسلام فالقتال يجب أن يكون

تحت راية مسلمة وقيادة مسلمة ولا خلاف فى ذلك فهو يريد إن يقول أن الحكام الكافرين المرتدين سيسرقون النصر، ولعله يستتبطن هنا ارتفاع شعبية السادات بعد نصر أكتوبر بالخصوص، وكأنه يريد ان يسلب هذا النصر شرعيته ورمزيته بأنه انتصار حاكم مرتد!

ثالثًا ـ إن أساس وجود الاستعمار فى بلاد الإسلام هم هؤلاء الحكام فالبدء بالقضاد على الاستعمار هو عمل غير مجدٍ وغير مفيد وما هو إلا مضيعة للوقت، فعلينا أن نركز على قضيتنا الإسلامية وهى إقامة شرع الله أولاً فى بلادنا وجعل كلمة الله هى العليا، فلا شك أن ميدان الجهاد الأول هو اقتلاع تلك القيادات الكافرة واستبدالها بالنظام الإسلامى الكامل ومن هنا تكون الانطلاقة.

هكذا يكون ميدان الجهاد الأول هو اقتلاع الحكام الكافرين، وهو صنائع الاستعمار كما سبق أن ذكر، ولكنهم يصنعونه كذلك فخلع هؤلاد هو البداية وليس العكس كما يلح الظواهرى مثلا فيما بعد انضمامه بجناح الجهاد للخارج لفكر القاعدة!

ولكن يصح السؤال هنا: هل هؤلاء يمثلون كبوة للإصلاح عن منهج محمد عبده ومصطفى عبد الرازق وغيرهم؟

ما نراه فى هذا الكتاب أنهم غير منتمين لتيار الإصلاح أصلاً فلا يصح وصفهم ـ كما يدأب الدكتور حسن حنفى واللبنانى الدكتور رضوان السيد وغيرهما ـ بأنهم كبوة وانكسارة فيه، لأنهم بالأساس ضد فكر الإصلاح ورواده منذ البداية، آتين من مضمون سلفى لا تاريخى بالأساس، ولو كان لهم خلف معاصر فهم الشيخ عليش والشيخ محمد شاكر ونجله المحقق الشيخ أحمد شاكر وليس محمد عبده وتياره الإصلاحى بالأساس، فقد كانت بداية التيارات الجهادية عمود كتاب ضم فتاوى ابن تيمية فى الجهاد وجده الشاب نبيل البرعى على سور الأزبكية فرأى أن الجهاد بمعنى القتال وليس غيره هو الحل للعدو القريب ممثلا فى المجتمع والتيارات الأخرى وكذلك للخارج.. هكذا يكون العالم حربا مؤبدة بين الإسلام بتصور هذه الجماعات وبين غيرهم!

القسم الثانى

فى الإسلاموية المعاصرة

الفصل الأول

السلفية ومنطق «الفرقة الناجية»

لا يوجد مفهوم يشير إلى ظاهرة تاريخية أو منظومة معرفية إلا وهو لاحق بها، غير سابق عليها، وهو ما نلحظه بشكل واضح فى مفهوم «السلفية» الذى يشير ويدعو إلى اتباع منهج السلف الصالح، ورد المسلمين إلى الصورة الناصعة البيضاء الأولى لهذا الدين كما تجلّى فى سيرة القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام.

فالسلف لغويًا، واصطلاحيًا عند التيارات السلفية، هم الصحابة وتابعوهم وتابعو تابعيهم، أهل القرون الثلاثة الأولى من الهجرة، وهم أهل العصمة ـ حسب تعبير الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى ـ الذى يؤكد على نسبة السلفية، كمدرسة دعوية وإسلامية خالصة إليهم.

ولكن هذا الانتساب للسلف تأتى خطورته، على رغم أنه ينغلق عند التفسير الحنبلى وتفسير فئة من «أهل الحديث» للدين فقط، من كونه يصر ويؤكد على أنه انتساب للعصمة، وبهذا يكون المنتسِب وليس فقط المنتسَب إليه معصومًا. وفى ذلك يقول الشيخ الألبانى: «الانتساب إلى السلفية يعنى الانتساب إلى العصمة»(٢١٥)، فالسلف ـ كما يؤكد الألبانى ـ هم من قال النبى صلى الله عليه وسلم فيهم: «لا تجتمع أمتى على ضلالة». ويرفض أن يشمل هذا الحديث خلَفهم، وهم كذلك المقصودون بقوله: «هم الجماعة» فى حديث الفرق المشهور.

ومنهج السلف وسيرتهم، حسب الألبانى، هو سبيل المؤمنين، كما أخبر القرآن فى قوله تعالى: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا»(٢١٦)، وهو ما يترتب عليه أن كل مسلم ينبغى أن يكون سلفيًا، فيقول الألبانى: «إن كل مسلم يعرف حينذاك هذه النسبة، وإلى ماذا ترمى من العصمة فيستحيل عليه إلا أن يكون سلفيًا»(٢١٧)، على رغم أن مختلف التجليات الصحوية الإسلامية المعاصرة والقديمة لم تدَّعِ انقطاعًا عن اتباع السلف أو رفضًا له، بل إن كلاً منها يتصور فهمه للإسلام فهم السلف أنفسهم والاتباع الأصح لسيرتهم ومسارهم.

إن أخطر ما يمكن أن يلحظه باحث موضوعى يطالع مثل هذا التصور للسلفية المعاصرة، حول نفسها ومقومات قيامها، وكذلك نسق علاقاتها مع سائر التنوعات والفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى، أن يفْجأه هذا النزوع نحو سلطة الخطاب وهيمنته، وسيطرة منطق الفرقة الناجية والطائفة المنصورة عليه.

تنطلق هذه القراءة للسلفية المعاصرة، ابتداءً من فرضية نظرية ترى أنها تحضر على مستويين:

أولهما استاتيكى سطحى ظاهر للعيان، يتجلى فى الاهتمامات بالسُّنة شكلاً وموضوعًا، والدعوة لهيمنة منهج السلف وعلومهم، عبر هيمنة السنَد على المتْن، حيث يكون ما صح سنده، من السُّنة، مصدرًا للحكم دون اتباع أو تقليد لغيره من المذاهب أو الأفراد.

والآخر ديناميكى، وهو ما يمكن أن نسميه النهج التبديعى والإخراجى لمخالفيها عن زمرة أهل السُّنة والجماعة، وقد بدأت هذه الحملة بالصوفية ولكن لم تقف عندهم، بل امتدت لسواهم من المقالات الأشعرية والماتريدية والحنفية بل سائر المذاهب بشكل كبير.

وإن كانت أغلب اتجاهات السلفية المعاصرة ترفض تكفير المتعيِّن إلا أنها لا تعارض تبديعهُ، **فهى تتحرك بتصور الفرقة الناجية بين أهل الإسلام، بتمييزها بين المنتسبين للإسلام، وداخل دائرته. فدائرة التمييز هنا فى دائرة الإسلام نفسه، وليست خارجه أو بينه وبين دوائر أخرى.**

وبهذا المعنى لا تكون السلفية مجرد مدرسة دعوية أو تعليمية تدعو للالتزام بالكتاب والسُّنة والعودة لنهج السلف الصالح ومنهجهم فى الفهم والعمل، والاعتناء الشديد بالحديث النبوى، بل تكون ـ بتعبير آخر ـ مصفاة لأهل السُّنة والجماعة عن أهل البدعة ممن ينتسبون إليهم، فهى منهج فرزى، إن صح التعبير، وفق آليات خاصة، يفرز الحاضر بفِرقه ومذاهبه، بانتقاداته ورفضه التبديعى أو التكفيرى، لما اتسعت له عباءة أهل السُّنة والجماعة تاريخيًا منذ القرن الثانى الهجرى وحتى الآن(٢١٨).

السلفية المعاصرة... موجة رابعة:

تعتبر السلفية المعاصرة موجة رابعة من تطور السلفية التاريخية، التى تبلورت موجتها الأولى مع «أصحاب الحديث» فى مواجهة التحدى الحضارى والثقافى الذى مثلته الفلسفة اليونانية والتأثيرات الكلامية للأمم المفتوحة. ولم تكن المقاومة الحنبلية، ومقاومة أصحاب الحديث بعامة، الخليفة المأمون الذى أعلن محنة خلق القرآن عام ٢١٨ هجرية سوى تأكيد تبلور الموقف السلفى فى إطار تيار واضح متميز لأول مرة فى تاريخ التراث الإسلامى(٢١٩).

أما الموجة الثانية فقد بدأت عند نهاية الخلافة العباسية وعقب سقوط بغْداد سنة ٦٥٦ هجرية، ومثلها ما يعرف بالحنبلية الجديدة على يد ابن تيمية وحملته على البدع وأهلها، من جهَمية وقدَرية وباطنية وصوفية وفلسفية، داعيًا إلى إحياء عقيدة السلفية، كاقتضاء للصراط المستقيم ومخالفة لأهل الجحيم، ومعلنًا منهاج السُّنة فى مواجهة ما اعتبر خروجات مشوهة عليه على كل المستويات(٢٢٠).

ومثلت الدعوة الوهابية فى القرن الأخير من حَياة الدولة العثمانية الموجة الثالثة من تطور السلفية التاريخية، حين قامت دعوة الإمام محمد بن عبدالوهاب (١٧٠٢ ـ ١٧٩٢) وهى موجة يعتبرها الأستاذ طارق البشرى موجة ممتدة ومتزامنة، تشمل حركات المهدية والسنُوسية وعلماءً

مثل ولى الله الدهلوى فى الهند(١٧٠٢ ـ ١٨٥٤) مما يعد استدعاء آخر لابن تيمية ومقولاته فى الحجة البالغة ـ ومحمد بن على الشوكانى فى اليمن (١٧٥٨ ـ ١٨٢٣)، وشهاب الألوسى فى العراق (١٨٩٢ ـ ١٨٥٤) فهذه الدعوة تمثل ظاهرة عامة منذ منتصف القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر، ولكنها اقتصرت على أطراف العالم الإسلامى حينئذ، كما تفادت مناطق القلب فيه، التى تتمثل فى تركيا ومصر والشام[٢٢١].

ثم تأتى الموجة الرابعة من السلفية المعاصرة، التى ترافقت مع صعودين متوازيين هما صعود الصحوة الإسلامية فى بداية السبعينيات، وكذلك صعود الطفرة النفطية ووفرة الإمكانات المادية والمعنوية لانتشار الدعوة الوهابية السلفية، وامتدادها خارج المملكة العربية السعودية، وفى سائر بلاد العالم العربى والإسلامى، وإن كان التقارب مع هذا الطرح السلفى ومحاولة التزامه كانت له تأثيراته فى دعوات وأفراد فى مصر والشام منذ بدايات القرن العشرين، ربما قبل ظهور ما يسمى بحركات الإسلام السياسى ممثلة فى «الإخوان المسلمين» سنة ١٩٢٨ .

فالسلفية المعاصرة تمثل التجلى المعاصر للتيارات والدعوات الحنبلية والسلفية والوهابية، التى تحتكر التصور السلفى لصالحها، وتحدد من هو السلفى ومَن هو غير السلفى، وتوحِّد بين تصورها السلفى وبين التصور الشرعى بوجه عام. وهى حركة تصفية وتطهير للتصور الدينى بعموم، ليس فقط فيما يخص التراث الذى استدعته كى يكون حاضرًا، عبر التأسيس لتراثها التاريخى عند الموجات السابقة، أو عبر الواقع فى نقدها للحركات والدعوات الإسلامية المعاصرة الأخرى، التى رأت أنها قد خالفت أو خرجت عن المنهج السلفى القويم، أو فى طرح وجهة نظر سلفية، غالبًا تركز على التحذير والرفض، تجاه تحديات العصر.

أسس النظام السلفى المعرفية:

يقوم النظام المعرفى للسلفية على عدد من الأسس، تبلورت بجهود عدد من علماء السلف مثل أمية بن عثمان الدمشقى (ت سنة ٢٢٥ هجرية)، وأحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هجرية)، أو أبى جعفر الطحاوى (ت ٣٢١ هجرية) صاحب «بيان السُّنة والجماعة»، وابن بطة العكبرى الحنبلى (ت ٣٨٧ هـ)، وتقى الدين ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ)، أو ابن العز الحنفى (ت ٧٩٢ هجرية) صاحب شرح «العقيدة الطحاوية». وتمثل كلمة عبدالله بن مسعود: «اتبعوا ولا تبتدعوا» الرابط الجامع بين أجزاء هذا النظام المعرفى، المعروف بالاتجاه السلفى. وكثيرًا ما يردد السلفيون كلمة أبى الحسن الأشعرى «كلُّ خير فى اتباع من سلَف.. وكل شرٍّ فى اتباع من خلَف» دون أن يشيروا إلى قائلها محل التحفظ منهم، لكونه يمارس الكلام ولم يكن ممثلاً حقيقيًا لعقيدة السلف، حسب ابن تيمية الذى قال فيه: «لم يحطْ علمًا بما فى الكتاب والسُّنة من بيان ما يتعلق بالأصول والأحكام»[٢٢٢]، وذكر أن مقالة «أهل السنة والجماعة» التى كتبها الأشعرى فى مقالات الإسلاميين قال فيها أمورًا لم يقلها أحد من أهل السنة والجماعة، وأنه هو نفسه ـ أى الأشعرى ـ لم يكن عالمًا بما قاله أهل السنة والجماعة[٢٢٣]. ولكنه عاد فى موضع آخر ليقول:

«إن الأشعرى وأصحابه أقرب إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل من كثير من المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى كلام المعتزلة كابن عقيل وصدقة بن الحسين وابن الجوزى، وأمثالهم»(٢٢٤).

ويمكننا أن نوجز الأسس الشرعية والفكرية التى يقوم عليها المنهج السلفى فى المبادئ التالية(٢٢٥):

١ ـ التسليم والاستسلام لنصوص الكتاب والسنة، وتفسيرها بلا تأويل ولا هوى، وأن الأصول ثلاثة، هى: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، أو حسب ابن تيمية أن أصول الإسلام أربعة، هى: الدال وهو الله، والدليل وهو القرآن، والمبين وهو الرسول، والمستدل وهم أولو العلم والألباب، حيث بين الله الفرقان بين الحق والباطل بكتابه، ونبيه. فالقرآن لا يعارضه إلا قرآن لا رأى أو معقول أو قياس، ولا ذوق ووجد وإلهام ومكاشفة(٢٢٦).

٢ ـ اعتبار أهل القبلة مسلمين مؤمنين ما داموا بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم معترفين ومصدقين.

٣ ـ التبرؤ من أهل الأهواء والبدع والتأويل من المشبهة والمعطلة الذين يأخذون الدين بالعقل أو بغير سنة الاتباع، عند الصحابة والسلف الصالح.

٤ ـ فى مسائل الطاعة والخروج والسلطان والجماعة. يقول الطحاوى «ولا نرى الخروج على أئمتنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم ولا ننزع يدًا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل»(٢٢٧).

٥ ـ تولى الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين وأئمتهم والاقتداء بهم، والسكوت عما بدر بين الصحابة من خلاف.

٦ ـ التأكيد على وجود منهج واضح للسلف فى القرون الثلاثة الأولى، رغم ما اشتهر عن الخلاف بين الجيل الأول، أو الأجيال التى تلته، فى كثير من فروع المسائل وأصولها.

٧ ـ رفض منتوجات الحضارة الغربية غير المادية والتأكيد على كمال الدين وتمامه فلا حاجة لنا فى هذه الحضارة فى غير الأمور المادية أو التحديثية، فلا مكان لما يسمى ديمقراطية أو مواطنة أو قانون دولى يجد له مكانًا مقبولاً فى المنظومة الفكرية السلفية المعاصرة.

٨ ـ يمتلك النظام المعرفى السلفى التاريخى والمعاصر، آليات الاستدلال الخاصة، التى ترفض القياس والاستحسان والإجماع مما عرفت به مذاهب الحنفية والشافعية والمالكية بالخصوص، وتكاد يلف المعقولية السلفية كلمة واحدة هى هيمنة السنَد، فهى تتوقف وتتضاد مع مقولات سلفية صارت لها شرعيتها وعصريتها المقبولة، من قبيل محاسن الشريعة ومقاصدها.

ومن هنا يحضر «الاتباع» فى النظام المعرفى السلفى ـ كما يذكر أحد ممثليه ـ فى مرتبة بين الاجتهاد والتقليد، فهو لا يعتمد على إمام ولا على مذهب، بل هو ضد المذهبية والتأصيل

التقعيدى، حيث يلجأ مباشرة إلى النصوص من القرآن والسُّنة ويقيس عليها ولا تقاس على ما لديه من أسس شأن المذاهب الأخرى(٢٢٨).

ونذكر أنه حول المبدأ الرابع فقط يحضر الاختلاف بين السلفية المعاصرة، والسلفية الجهادية التى تمثل مرجعية مختلف الجماعات التكفيرية القتالية المعاصرة، وفى مقدمتها تنظيم «القاعدة»، وبين السلفية المعاصرة، حيث تتفق الأولى مع الثانية فى كل شىء إلا فى مسألة الخروج عن الطاعة للحاكم، والنزوع إلى تكفيره، ولكن تظل الأدوات المنهجية والمنطلقات الفكرية واحدة بين الاتجاهين، مع تركيز السلفية الجهادية بالخصوص على الحاكمية التى تقبلها السلفية المعاصرة، وتجلها، وبخاصة الألبانية، ولكن لاشك أنه متى توفرت للسلفية ما تقبله من حكومة راشدة تعتنق رؤاها وقناعاتها لا تبالى فى إلزام الآخرين به، وهو ما تكرر فى مقتبل الدعوة الوهابية ونهضتها الثانية فى الدول السعودية الثلاث. كما وجد تمثيله عند القناعة بكفر الأنظمة القائمة كما كان من ابن تيمية فى فتوى التتار وأهل ماردين، مما يجعلنا نرى أن هذا الفارق بين السلفية والسلفية الجهادية ليس فارقًا دائمًا بل هو ابل للتلاقى فى أحيان كثيرة.

السلفية ومهمة «التطهير»:

بينما كانت السلفية التاريخية، خاصة فى موجتها الأولى، حربًا على الابتداع فى الدين، ورفضًا لأى تأثيرات ثقافية دخيلة عليه، عندما تطرح هذه التأثيرات ما لم يسبق أن طرحه الصحابة والسلف، كانت الموجة الثانية والثالثة للحنبلية الجديدة عند ابن تيمية ثم عند ابن عبدالوهاب موجة شاملة تلتزم بحرب البدع وحرب ممثليها على المستويين الفكرى والسلطوى، فى الآن نفسه، فكانت تصفية ومواجهة، نجحت فى النهاية، عبر الدولتين السعودية الأولى والثانية، ومما جعل الموجة الثانية ذات تأثير أكبر على مستوى الفكر، أن الموجة الثالثة ـ موجة ابن عبدالوهاب ـ تميزت بتأثير أكبر على مستوى الواقع.

أما السلفية المعاصرة، أو الموجة الرابعة، من تطورات السلفية التاريخية، فإنها ركزت فى مختلف أشكالها، على جهد التصفية والتخلية، والتخلية هنا ليست بالمعنى الصوفى الذى يتجه نحو التخلية من العيوب الأخلاقية والفردية، ولكنها تصفية دين الجماعة وعقليتها من البدع أو الخروجات أو الانحرافات عن التصور الشرعى الصحيح كما تحدده السلفية المعاصرة، وحددته السلفية التاريخية فى مختلف مراحلها، وبالتالى تعتبر سمة الإحياء العلمى، واعتبارها دعوة وتعليمًا لطلابه، أو تربية لهم على تعبير الشيخ الألبانى وأتباعه، وكذلك نقدًا وسجالاً مع المنحرفين عنه، من الأقدمين والمحدثين على السواء، وإعادة صياغة لعقل الجماعة فى اتجاه منهج السلف الذى يشمل كل خير؛ وبالتالى فإن الخروج عنه خروج عن سبيل المؤمنين.

ويتجلى هذا الجهد الشمولى والتصفوى فى تعداد الأعداء والمعارضين المخالفين، مثيرى الفتنة وأهلها وفق التصور السلفى المعاصر حيث يمتد هذا التصور من الفرق الإسلامية

التقليدية، وبخاصة من ينسبون منهم لأهل السنة كالأشاعرة والماتريدية والصوفية، وكذلك المذاهب الفقهية. فالدعوة السلفية دعوة للامذهبية، حيث تتشكل كسلفية مباشرة تنفى الوسائط عبر الأئمة واتباع المذاهب نحو النص مباشرة، بل لقد حرم كثير من دعاة السلفية المعاصرة، مثل من يعرف بالشيخ محمد سلطان المعصومى الخجندى، الذى كتب رسالة عنوانها «لمسلم باتباع مذهب معين من المذاهب الأربعة؟» انتهى فيها إلى تكفير من التزم مذهبًا معينًا من المذاهب الأربعة، ونعت المقلدين للأئمة بالحمق والجهل والضلال، وبأنهم مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ(٢٢٩).

كما يمتد تصور ومسلسل المعارضين والمناهضين للمنهج السلفى الحديث الذين تستهدف السلفية المعاصرة تصفية الدين منهم، وإشهار بدعهم وخروجاتهم، بدءًا من الفرق الإسلامية الأخرى كالشيعة والإباضية والمعتزلة والخوارج.. ووصولاً فى النهاية لمختلف تجليات الخطاب الإسلامى المعاصر، مثل جماعات الإخوان المسلمين والتبليغ والدعوة وحزب التحرير، والجمعية الشرعية المصرية، وأهل الرأى والمعاصرة، وكذلك نقاد السلفية أو نقاد شيوخها، والحداثة وأنصارها.. إلخ.

قائمة الأعداء طويلة بينما قائمة أهل السلف الناجين ضيقة ومصفاة دائمة تُخرج فى أحيان كثيرة حتى الأصدقاء وبعض المتحدثين باسمها. ومن هنا تهدف جهود السلفية المعاصرة، لتصفية الإسلام المعاصر، الكائن فى عقل الجماعة المسلمة، منها ومن تأثيراتها، وهنا أسماء لا تبدأ من أبى حنيفة الذى يساوى الشيخ الألبانى مذهبه بالإنجيل، حين يقول فى تعليقه على حديث نزول عيسى فى آخر الزمان، إن «هذا صريح فى أن عيسى عليه السلام يحكم بشرعنا ويقضى بالكتاب والسنة لا بغيرهما من الإنجيل أو الفقه الحنفى أو نحوه»(٢٣٠).

ويصفه مقبل بن هادى الوادعى بأنه أول من ضل فى القول بخلق القرآن، ويحرم اتباع مذهبه، وكتب فى ذلك كتابًا بعنوان «نشر الصحيفة فى ذكر الصحيح من أقوال الجرح والتعديل فى أبى حنيفة». ولكن تمتد حتى محمد عبده، الذى يصر كثير من دعاة وأدعياء السلفية المعاصرة على تبديعه هو وشيخه جمال الدين الأفغانى وتلميذه رشيد رضا(٢٣١)، مرورًا بأسماء كالشيخ محمد الغزالى والسيد سابق والقرضاوى وغيرهم(٢٣٢). كما كتب هادى الوادعى عدة كتب فى اتهام الإخوان وتبديعهم، وكذلك غيرهم. كما نفى الشيخ الألبانى عن حسن البنا كونه إمامًا، وقال إنه مفوِّض فى عقيدته، كما كان على ضلالة عظيمة فى قوله بالتوسل(٢٣٣).

كذلك وقف ـ ويقف ـ كثير من دعاة السلفية المعاصرة أنفسهم على نقض فرق أهل السُّنة ومذاهبهم المختلفة، حتى تتجلى السلفية فى الصفحة الأخيرة، وحدها الفرقة الناجية داخل أهل السنة، وما خلاها فهو فى النار. وهو ما يجعل التصفية الفكرية والشرعية، وهى تؤسس للتصفية الجسدية فيما بعد، سمة واضحة كثيرًا عند كثير من ممثلى هذا الخطاب، ولعلهم من قال فيهم الراحل الجليل الشيخ محمد الغزالى إنه لا يخشى على الإسلام من شىء خشيته

عليه من أدعياء السلفية، الذين يجعلون الفروع أصولاً، والأصول فروعًا، ويكفِّرون بدون بيِّنة، فلو أخذنا منظورهم للإمام أبى حنيفة ولابن حزم ولغيرهما من العلماء المعاصرين من يبقى لهذا الأمة(٢٣٤).

سلفية... أم سلفيات:

إن المفهوم السائد للسلفية، عند دعاتها ومنظريها، رغم اختلافهم البينى فى كثير من الأحيان، يطرح عددًا من الأسئلة المهمة والخطيرة عقديًا وتاريخيًا وفكريًا، فى الآن نفسه، تتجلى الأسئلة العقدية فى الموقف من المذاهب والفرق الكلامية والفقهية والفكرية والصوفية التى شملها التعبير التقليدى والأكثر ذيوعًا، أهل السنة والجماعة، فضلاً عن غيرهم من الفِرق، فوفق تصور السلفية كسبيل وحيد للمؤمنين، لا يسع المسلم وفق نتائجه، حتى يكون مسلمًا، إلا أن يكون سلفيًا.

وتتجلى كذلك أسئلة تاريخية مهمة من قبيل: هل وجد بين اتجاهات أهل السنة والجماعة، ومذاهبهم وفرقهم من ليس له سلف من الصحابة والتابعين، وأى سلف كانوا لهم، وهل هناك طرق تزعم أن «الخلَفية» ضد «السلفية» هى طريقتهم فى تلقى الدين؟

ولكن قبل الدخول فى التعاطى النقدى مع هذه الأسئلة وغيرها، نود التأكيد على عدد من الملاحظات الأولية، حول مفهومى السلف والسلفية، هى:

١ ـ أن مفهوم السلف نفسه قديم، يشير إلى صحابة رسول الله والتابعين ومن تبعهم حتى القرن الثالث، أما "السلفية" المنسوبة إليه كدلالة على مدرسة أصولية ونصية فى فهم الدين وتلقيه، فهى تمظهُر حديث نسبيًا، ربما يعيد انتشار تعبيره فى العالم العربى والإسلامى، إلى الصحوة الإسلامية والطفرة النفطية فى بداية السبعينيات من القرن المنصرم بالخصوص.

٢ ـ إن السلفية دال مدلوله قديم، بمعنى أن الدعوة لالتزام منهج السلف وطريقتهم ربما تمتد لعصر الفتنة فى السنوات الأخيرة من عهد عثمان رضى الله عنه، ثم زاد الاتكاء على هذا المنهج مع العديد من الأزمات والنكبات والسجالات التى مرت بها الأمة فى العصرين الأموى والعباسى، بغية الحفاظ على الهوية التى تشكل علاقة منها وفيها، وهى فترة صدر الإسلام، عصر النبى وصاحبيه أبى بكر وعمر، قبل نشوء الفِرق.

٣ ـ كان تعبير أهل الحديث هو التعبير الأقرب لمفهوم السلفية المعاصرة، خاصة فى منهجه العقدى كملتزَم لعقيدة السلف ومنهجهم، وهو تمركز فى المجال الفكرى الإسلامى فى رفض كل من التأويل الكلامى والفلسفى لمسائل العقيدة، وكذلك كمقابل لأهل الرأى ومدرسته فى التعاطى مع مسائل الفقه والأحكام.

٤ ـ يعد تعبير أهل السنة والجماعة أكثر شمولية من مفهوم السلفية، وإن أراد كثير من الخطابات السلفية حصره عليها، فقد اتسع هذا المفهوم الذى يضيق للعديد من المذاهب والاتجاهات المعاصرة، مثل الأشعرية والماتريدية والصوفية، من اتجاهات أهل السنة والجماعة، بل والحنفية والظاهرية من المذاهب الفقهية.

٥ ـ تتبدى السلفية المعاصرة، فى خطاب كثير من دعاتها ودعوتها، كخطاب أيديولوجى رفضى يهدف إلى تصفية الدين والعودة إلى المعين النقى فى القرآن والسنة، ورفض النزوعات التأويلية عند الفرق التاريخية أو مذاهب الرأى والاختراقات الفكرية عند الحركات الإسلامية المعاصرة، وعدم التزامها المنهج السلفى فى تربية أعضائها ومجتمعاتها.

٦ ـ تمثل الدعوة السلفية فى مجموعها حركة إحياء علمى لعلوم العقيدة وفق ما بلورها تراث الحنبلية الجديدة لدى ابن تيمية وتلامذته ابن القيم وابن كثير وابن رجب الحنبلى وغيرهم، وكذلك إعادة مركزة لعلوم الحديث النبوى بالخصوص، الذى يعترف الشيخ رشيد رضا أن العالم العربى لم يهتم به كعلم إلا متأخرًا، بينما كانت جهود المسلمين فى شبه القارة الهندية أسبق إليه بكثير. ولكن بينما كانت جهود علماء شبه القارة الهندية جهودًا إيمانية ومدفوعة بعامل البحث العلمى بالأساس، غدا البحث فى علوم الحديث عند السلفية المعاصرة علامة على الإيمان والإمامة فى علوم الدين ككل وطريقًا إليه فى آن واحد، رغم أن عددًا من أبرز المحدِّثين والأئمة فى هذا العلم جاءوا من على ضفاف أهل السُّنَّة والجماعة فى تصور السلفية(٢٣٥).

نتفق مع من يرى أن مصطلح السلفية هو مصطلح غير مضبوط، وحسب أحد أبرز نقاده ـ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى ـ تبدو النسبة إلى السلفية مثيرة للفتنة والشقاق فى جسم الوجود الإسلامى الذى لا ينبغى أن يتحدد بغير الرد إلى مفهوم «أهل السنة والجماعة» فحسب، لا إلى «طريقة فى الدين مخترعة تضاهى الشريعة يقصد بالسلوك عليها، ما يقصد بالطريقة الشرعية»(٢٣٦).

ولعل ما يؤكد ما ننحو إليه من فضفاضية المفهوم، هو تجلياته المعاصرة، المتخالفة والمتعارضة فى كثير من الأحيان، فضلاً عن اشتباه المفهوم فى الخطاب العربى المعاصر. فهناك ما يعرف بالسلفية الإصلاحية التى يعبر بها فى الأدبيات الفكرية المعاصرة، عن تيار النهضة الإصلاحى الذى تبلور مع جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده فى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كما يعبر بها كذلك عن بعض اتجاهات السلفية العلمية والإخوانية التى تلتزم العمل السياسى وتنشغل به، عكس السلفية التقليدية فى الخليج العربى. كما أن هناك السلفية الوطنية التى عبر عنها علال الفاسى فى المغرب. وهناك ـ كذلك ـ تيارات سلفية متعددة تختلف وتتباعد فى رؤاها جزئيًا أو كليًا عن الدعوة الوهابية التى هى أبرز من مثل الاتجاه السلفى فى العصر الحديث. فهناك سلفية جماعة أنصار السنة المحمدية التى أسسها الشيخ محمد حامد الفقى سنة ١٩٢٦، كما أن هناك الجمعية الشرعية المصرية التى أسسها الشيخ محمود خطاب السبكى سنة ١٩١٢ وتعتبر أكبر الجمعيات الأهلية والدعوية الإسلامية وأقدمها فى مصر، ويسمى رئيسها وأميرها دائمًا بإمام أهل السنة والجماعة(٢٣٧).

كما نجد فى إطار السلفية المعاصرة، سلفيات متعدددة كالجامية، أتباع الشيخ محمد أمان الله الجامى، والمدخلية، أتباع الشيخ ربيع المدخلى، والألبانية أتباع الشيخ المحدِّث محمد ناصر الدين الألبانى، كما أن هناك تيارات السلفية السرورية، وتيارات السلفية الجهادية، والسلفيات العلمية.. هناك سلفيات وليس سلفية واحدة، وقد صار تعبير السلفية نفسه تعبيرًا متماهيًا مع الشرعية والاتباع لطريقة النبى صلى الله عليه وسلم وصحابته، فطعن أى من هذه الحركات فى بعضها الآخر أو فى غيرها هو طعن فى شرعيتها ودينها فى المقام الأول.

ولعل من المهم عند حديثنا عن التباس المفهوم لدى السلفية وتعدد تجلياتها إيراد عدد من الوقائع الأساسية التى أوردها الشيخ سعيد البوطى، لا يجوز إغفالها، هى:

الواقعة الأولى: أن السلف لم يخلصوا من الاختلاف والتباين فى كثير من الآراء الاجتهادية، كما أنهم لم يكونوا منزَّهين عن الخطأ والنسيان.

الواقعة الثانية: أن السلف لم ينظروا إلى اجتهاداتهم واستنباطاتهم ومواقفهم بعين التقديس.

الواقعة الثالثة: أن السلف لم يجمدوا عند أقوال أو عادات بعينها، ولم يتلبسوا هذه الأمور بحرفية قاطعة نهائية، وإنما تطوروا فى هذه الأقوال وتفاوتوا وتباينوا ولم يؤدوا لنا مذهبًا لا اختلاف فيه.

الواقعة الرابعة: أن العصور الثلاثة المباركة الأولى فى صدر الإسلام، لم تشهد ظهور مذهب فى قلب الأمة اسمه المذهب السلفى، أو مذهب السلف، له مقوماته ومميزاته التى تفصله وتميِّزه عن سائر المسلمين، وتجعل لهم مرتبة يتبوءونها فى العلو والشرف من دون سائر الذين لهم شرف الانتماء إلى هذا المذهب(٢٣٨).

بين السلفية الإصلاحية والسلفية التاريخية:

ظهر مفهوم السلفية ـ أول ما ظهر ـ فى العصر الحديث، فرغم شيوع لفظ السلف فى كتب التراث فى القرون الأولى، إلا أن النسبة إليه كانت غير موجودة حتى ظهور الدعوات السلفية فى القرن العشرين، وقد ظهرت ابتداء كدلالة على حركات الإصلاح الإسلامى، أو السلفية المجددة بتعبير فهمى جدعان، التى مثلت إرهاصات النهضة العربية المعاصرة فى أخريات القرن التاسع عشر، بل لم يكن مرافقًا لظهور الحركات أصلاً، بل ظهر متأخرًا عنها، يرجعه محمد عابد الجابرى فى حواره مع حسن حنفى، «حوار المشرق والمغرب»، لعام ١٩٦٣ كاقتراح بديل اقترحه الدكتور أنور عبدالملك لترجمة Fundamentalism الذى يرتبط أساسًا بالدلالة على الأصولية المسيحية بالغرب، وترجمته بالأصولية تخلطه بعلوم الأصول، كعلوم أصول الفقه وأصول الدين فى منظومة العلوم الإسلامية، واستبداله بالسلفية تلك الطرق التى ترى التقدم فى العودة والاستلهام من الماضى. ويذكر أن أبرز الدعوات السلفية فى العالم العربى والإسلامى، وهى الدعوة والحركة الوهابية، ظلت منذ عهد الدولة السعودية الأولى، ومنذ

هزيمة إبراهيم بن محمد على لها ودخول عاصمتها الدرعية، وحتى عهد قريب، ترتبط باسم شيخها ومؤسسها الشيخ محمد بن عبدالوهاب رحمه الله، ولم تكن تعنى السلفية، بل ظلت السلفية علامة على العديد من الحركات الإسلامية الحنبلية بالأساس التى قامت تدعو لمحاربة البدع والابتداع فى الدين.

إن السلفية فى تجليها المعاصر، والتاريخى كذلك، لم تكن سوى دعوة للإصلاح فى الداخل، وقلما كانت أيديولوجية مواجهة مع عدو خارجى، فهى تركز على النقد الذاتى وإصلاح الوعى والطريقة على منهج السلف، وتختلف فى موقفها من العصر فتنغلق عنه وتعتبره محدثًا ودخيلاً شأن السلفية التاريخية، أو تنفتح عليه شأن السلفية الإصلاحية بتعبير الجابرى[٢٣٩] أو المجددة بتعبير فهمى جدعان[٢٤٠]، والتى تضم الحركات الإصلاحية والنهضوية التى تمتد من جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده حتى حسن البنا بدرجة ما.

ولكننا نرى أن الدعوة السلفية بعموم والوهابية بخصوص كان لها تأثير فى مجال مواجهة البدع والقبوريين وشطحات بعض الصوفية، وقد أثرت فى توجهات زعماء النهضة، الأفغانى وعبده ثم رشيد رضا، وبخاصة لدى الأخير الذى كان من أبرز من أثروا فى الشيخ ناصر الدين الألبانى مع بعض التحفظ، فمختلف زعماء النهضة وقفوا موقفًا نقديًا من الجمود والتطرف فى نفس الوقت الذى وقفوا فيه ضد الابتداع، والنزوع القبورى والغيبى لدى بعض الطرق الصوفية.

كانت الدعوة الوهابية تعرف بالوهابيةّ، وتنسب لصاحبها منذ عرفت فى أخريات القرن الثامن عشر، ولم تكن تنسب إلى السلفية، وتتحد مع معناها إلا كما أسلفنا مع الصعود السلفى فى أخريات القرن العشرين، وهذه التسمية الجديدة ناتجة عن الوطء النظرى الذى مارسته بعد انتشارها الكبير خارج المملكة العربية السعودية ومنطقة الخليج مع الصحوة الإسلامية والطفرة النفطية الهائلة عقب حرب أكتوبر سنة ١٩٧٣.

ولعل من الميزات الأولية التى يمكن أن تذكر للحركة الوهابية بالخصوص، والتى أثرت فى توجهات الحركات الإسلامية التالية لها، هى أنها أعادت الاعتبار لفعل حركى إسلامى يمكن أن يكتب له النجاح، وقد عبر محمد رشيد رضا عن هذا الإعجاب على صفحات مجلة "المنار" كثيراً، كما أنه يمكن تلمس تأثير السلفية على محمد عبده بدرجة ما، فى مطالبته بمواجهة البدع والصوفية الجبرية، ولكن ظل المشروع النهضوى الإسلامى مشروعًا سياسيًا وفكريًا بالدرجة الأولى، وإن تمت نسبته للسلفية باعتبارها سلفية إصلاحية، غير نصية. وفى هذا الإطار تكون السلفية الإصلاحية حركة نهضوية تهدف للإصلاح الشامل وتحرير الأفكار، وموافقة العصر، والاستفادة من الحداثة الغربية فيما لا يعارض الدين، ورفض ما يعارض العقل من الدين، أما السلفية الوهابية المعاصرة فهى بالأساس سلفية بالمعنى النصى والاتباعى لمنهج السلف فى كل شىء.

ولعل تأثير السلفية الإصلاحية للأفغانى كان أوضح على السلفية الوطنية بالمغرب التى يمثلها علال الفاسى، وبدرجة ما الطاهر بن عاشور التونسى والبشير الإبراهيمى الجزائرى، كما مثلتها أسماء أخرى ربما لم يكتب لها نفس النجاح، مثل الشيخ مصطفى عبد الرازق صاحب «التمهيد»، والشيوخ محمد أبو زهرة وعلى حسب الله وطنطاوى جوهرى.

لقد لخص محمد عبده ـ رغم التحفظات السلفية المعاصرة عليه ـ دعوته السلفية بقوله: «ارتفع صوتى بالدعوة إلى أمرين عظيمين: تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتبارها من ضمن موازين العقل البشرى... والأمر الثانى إصلاح أساليب اللغة العربية فى التحرير سواء كان فى المخاطبات الرسمية أو فى المراسلات بين الناس»[٢٤١]. فهكذا تأتى سلفية محمد عبده سلفية مفتوحة، تلح على إصلاح الوعى ـ اللغة، وتحرير الفكر من التقليد، ولم تكن انغلاقًا على منهج السلف حتى فى فهم العقيدة ذاته، وهو ما لا يمكن أن تقبله السلفية المعاصرة بحال. ولعل ما يطرحه فى هذا الاتجاه هو ما يقف وراء مطالبة عديد من رموز ودعاة السلفية المعاصرة بنزع لقب الإمامة عنه وتبديعه ورفض أطروحاته. فهو يقول مثلاً فى رسالة التوحيد، التى تمثل دعوة مبكرة لعلم كلام أو علم عقيدة جديد «تقرر بين المسلمين كافة، إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل كالعلم بوجود الله، وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحى إليهم وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها. كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشىء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتى بما يستحيل على العقل»[٢٤٢].

كما أن الشيخ محمد عبده كان مصرًا على التجديد الإسلامى ومواجهة تحديات العصر، ورفض الاستبداد السياسى، من هنا أضاف لدعوته ركنًا ثالثًا، كان من دعاته بينما كان الناس جميعًا فى عمى عنه، وهو «الركن الذى تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه. وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة». ويضيف: «جهرنا بهذا القول واستبداد فى عنفوانه والظلم قابض على صولجانه ويد الظالم من حديد، والناس كلهم عبيد له أى عبيد»!

السلفية المعاصرة ومنطق «الفرقة الناجية»:

كانت محنة خلق القرآن، فى القرن الثالث الهجرى، حادثًا فاصلاً وجوهريًا فى تمييز أهل السنة والجماعة وتبلورهم كفرقة منابذة ومناهضة لفكر المعتزلة وأهل التأويل، وبعد نيف وقرن من الزمان منها، كان ظهور تجليها الكلامى فى تحول أبى الحسن الأشعرى(٢٦٤ ـ ٣٢٤) من الاعتزال إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مذهب أهل السنة (فى حدود سنة ٣٠٠ هـ) ورفض القول بخلق القرآن، وزعامته الحجاج العقلى والنقلى مع الفرق الأخرى، الذى تجلى فى كتبه

«مقالات الإسلاميين» ثم «الإبانة عن أصول الديانة»(٢٤٣). وهو ما رأت الموجة الثانية من السلفية التاريخية عند ابن تيمية وتلامذته أنه حاد عن منهج أهل الحديث حيث غلبه الكلام كما غلب أصحابه وأتباعه شأن إمام الحرمين الجوينى وتلميذه أبى حامد الغزالى وغيره من رموز الفكر الأشعرى. وتركز جهد ابن تيمية بالأساس على تمييز مذهب أهل الحديث والسلف عن هؤلاء، كما مثله هؤلاء ومثلته الحنبلية الجديدة.

ومع صعود السلفية المعاصرة فى الموجة الرابعة نجد الجهد الأكثر بروزًا على نفس الشاكلة، وهو تمييز أهل الحديث عن سواهم ممن ينتمون لأهل السنة والجماعة، فيضيق بالناس موسع حيث تصير مفردات متباعدة فى فضائها متحدة فى معناها ومجالها، فتعنى السلفية الإسلام الصحيح والفرقة الناجية والجماعة الذين هم على مثل ما كان عليه النبى وأصحابه.

ويؤكد هذا الذى نذهب إليه تعريف السلفيين لأنفسهم ودعوتهم، فهم يعرفون أنفسهم بأنهم «هؤلاء الذين يعتقدون معتقد السلف الصالح رضى الله عنهم، وينتهجون منهج السلف فى فهم الكتاب والسنة» إلا أن هذا التعريف ليس تعريفًا جامعًا مانعًا، حيث يشترك فيه كل المسلمين خلاهم. فلماذا هذه التسمية الجديدة تحديدًا التى تحتكر اتباع الصحابة وسلف الأمة عليهم؟ يردون على من يسألهم مثل هذا السؤال، وخاصة أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ قال: ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾(٢٤٤)، بقولهم الذى يؤكد على وجود منطق الفرقة الناجية مبطنًا فى خطاب السلفية المعاصرة بعموم، حيث يستلهمون تأكيد الإمام أحمد فى كتابه «السنة» أنه لم يعد يسعنا أن نقول: «القرآن كلام الله» ونسكت؟ حيث قال: «كان هذا يسع من كان قبلنا، أما نحن فلا يسعنا إلا أن نقول القرآن كلام الله غير مخلوق». فكان يسع المسلمين قبل ظهور المبتدعة من المعتزلة بخلق القرآن، كان يسعهم أن يقولوا: «القرآن كلام الله» ويسكتوا، ولكن لما ظهرت بدعة القول بخلق القرآن، كان لابد لأهل الحق من أن يصرحوا بأن القرآن كلام الله غير مخلوق. وكذلك كان يكفى العبد اسم الإسلام عندما كان المسلمون جماعة واحدة، على اعتقاد واحد، وعلى فهم واحد للكتاب والسنة، كما قال ابن مسعود رضى الله عنه: «إنكم قد أصبحتم اليوم على الفطرة، وإنكم ستحدثون، ويحدث لكم، فإذا رأيتم محدثة فعليكم بالعهد الأول»(٢٤٥). فكما ميز الإمام أحمد جماعته أهل الحديث عن سواهم من الفرق، يميز السلفيون المعاصرون أنفسهم بالنسبة إلى السلفية أنفسهم كفرقة ناجية من وسط أهل الحديث أو أهل السنة والجماعة ككل.

فنجد الدكتور أحمد فريد فى تعليقه على حديث الفرقة الناجية، الذى يقول النبى صلى الله عليه وسلم فيه «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، كلهم فى النار إلا واحدة، قالوا: مَن هم يا رسول الله؟ قال: هم الجماعة» (٢٤٦)، يعلق الدكتور الشيخ أحمد فريد على ذلك بقوله مستنكرًا أن تكون غير السلفيين أهل الحديث والاقتداء بالصحابة فى فهم الدين: «ليس

المقصود بالجماعة أى جماعة فى أى مكان، لأن الجماعات تختلف باختلاف الأمكنة واختلاف الأزمنة، ففى بعض الأماكن ينتشر مذهب الشيعة، وفى بعض الأماكن ينتشر فكر الصوفية، وفى بعضها فكر الأشاعرة، فهل يقصد النبى ـ ص ـ أن الإنسان يكون مع أى جماعة فى أى بلد وفى أى زمان»؟ «المقصود بالجماعة التى أخبر عنها النبى، فى رواية أخرى الجماعة التى هى على شاكلة الجماعة الأولى، التى كانت على فكر واحد، وعلى عقيدة واحدة، وعلى فهم صحيح للكتاب والسنة»(٢٤٧).

فالسلفية المعاصرة وفق هذا التصور هى الفرقة الناجية من وسط الفرق الأخرى التى لا شك زادت عن الثلاث والسبعين فرقة المذكورة فى الحديث المشهور، بعد أن أضيفت إليها فرق حديثة ومعاصرة شأن الأشاعرة والصوفية والإخوان والتبليغ وحزب التحرير وغيرها.

كما أن منطق الفرقة الناجية يترسخ أكثر فى إصرار السلفية المعاصرة على اللامذهبية، ورفض اتباع المذاهب الفقهية، واتباع الدليل فقط وهو ما يستحيل توفره لعوام المسلمين، فضلاً عن أنه تلبيس بخروج قواعد المذاهب الفقهية، التى هى محل إجماع عند الأمة، عن قواعد السلف وأصول الكتاب والسنة. ومن هنا يؤكد نفس الكاتب السلفى: «الدعوة السلفية ليست فهم الإسلام بفهم شخص من الناس. ليست فهم شيخ الإسلام ابن تيمية، أو فهم العلامة ابن باز، أو الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى، أو الشيخ عبدالرحمن عبدالخالق، أو الشيخ محمد ابن إسماعيل، ولكن المقصود بالسلفية: المُحافظة على معتقد السلف، وعلى فهم السلف للكتاب والسنة، وعلى منهج السلف رضى الله عنهم»(٢٤٨).

وفى إشارة تؤكد على أن السلفية تمثل حقيقة الإسلام يقول نفس المؤلف اتكاءً على منطق الفرقة الناجية: «فلا يكفى اسم الإسلام حتى تكون من الناجحين يوم القيامة، لأن الأمة كما قلنا تفرقت إلى ثلاث وسبعين فرقة، فلا بد أن تكون مسلمًا على معتقد أهل السنة والجماعة، وعلى فهم أهل السنة والجماعة للكتاب والسنة، وعلى منهج أهل السنة»(٢٤٩).

من هنا رصد الشيخ السعودى محمد بن عبدالله الفوزان أربعين مأخذًا ترفض اعتبار السلفية ملكًا للجماعة المسلمة وليست حكرًا على طائفة منها، كما أكد على ذلك الشيخ سعيد رمضان البوطى فى كتابه المشهور «السلفية مرحلة زمنية مباركة وليست مذهبًا إسلاميًا»(٢٥٠).

وبينما يركز الشيخ السعودى الفوزان على منطق الفرقة الناجية، وأنها من تتبع الصحابة وعهد النبى تحديدًا، يصر الشيخ البوطى على أن عصر السلف لا يعدو كونه مرحلة زمنية مباركة استلهمتها مختلف المذاهب الإسلامية ولم تنغلق على واحد منها، نظرًا لاختلاف كثير من الصحابة فى الأصول والفروع، وأنهم لم يكونوا بحاجة لاكتشاف أو وضع منهج فى الاستنباط والاستدلال على الأحكام، حيث كان لكل منهم، أو لمعظمهم تجربته الخاصة مع رسول الله. ونذكر أن تقعيد قواعد الفقه والاستدلال امتد إلى بدايات القرن الثانى مع وضع الإمام

الشافعى كتابه «الرسالة» التى تعتبر المنهج الأول فى أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة. ولكن كثيرًا من الرؤى السلفية المعاصرة تتجاوز هذا التطور التاريخى، فى تطور علم أصول الفقه، بل تتجاهل فى كثير من الأحيان قواعده، وما زالت ترفض أى قراءة منصفة لعلم الكلام الذى ما وجد إلا فى سياق الرد والمحاججة عن الدين عقلاً ونقلاً، بعد أن نشطت التساؤلات العقلية والعقدية عند المسلمين بفعل التداخل الحضارى والثقافى والدينى مع الأمم الأخرى، فلولا وجود سوسن العراقى ما تعلم غيلان الدمشقى فتنة القدر، ولا رد عليه من رد، ولولا يوحنا الدمشقى ما كانت فتنة خلق القرآن، ولولا كتابه: «الهرطقات المئة» ما تطور علم الكلام فى إطار محاججته إلى هذا المستوى فى الحِجاج، ولولا فتنة الخوارج وتكفير الصحابة ما نشأت قضية التكفير وثار الخلاف حولها بين أهل السنة والجماعة من جهة وبين الخوارج والمرجئة والمعتزلة من جهات أخرى. كما انتقلت إشكالية الأسماء والصفات إلى الفكر الإسلامى عبر الجدل اليهودى الجانح للتجسيم والمسيحى الجانح للتشبيه والتعطيل أحيانًا فى محاولة لمواجهة هذا الزخم من الأسئلة المتصاعد والمفتوح مع الفتوحات الإسلامية واتساعها(٢٥١).

إن السلفية المعاصرة تتبدى فى طرحها متجاهلة فى كثير من الأحيان لمثل هذا السياقات مصرةً فقط على جهد التطهير والتكفير لمخالفيها من الأقدمين ومن المحدثين، لتتأكد وحدها ليس كمذهب ملتزم بالاتباع فقط، ولكن كفرقة ناجية وسط فرقة أهل السنة والجماعة ككل.

ونؤكد على أن كثيرًا من دعاة السلفية المعاصرين وأئمتهم، خاصة بعد صعود تشدد أكثر جنوحًا من السلفية الجهادية، يميلون للاعتدال ورفض التكفير والتفسيق الذى دأب عليه بعض ممثليها السابقين، شأن الراحل هادى بن مقبل الوادعى وربيع المدخلى والجامية، ويعتبرون ما يقومون به ليس سوى إعمال لقوله صلى الله عليه وسلم: «الدين النصيحة» كما كان فى رد الشيخ الألبانى على من اتهموه بالشدة فى نقده للدكتور البوطى، رغم اتهام تلميذه الشيخ محمد عيد عباسى للبوطى بالتعصب المذهبى إن كان يرفض لا مذهبية السلفيين. إلا أن الملاحظ أن الخطاب السلفى المعاصر ككل يؤدى فى مجموعه إلى الإقصاء للمخالفين من أهل السنة، كما يعمد إلى اختزال التراث الفقهى والمذهبى والكلامى فى تراثنا فى شرعية وحيدة هى شرعية الحنبلية والحنبلية الجديدة، وفى بعض تشكلاتها فقط، وهو ما تكرر بعد ذلك فى انشقاقات السلفية المعاصرة ذاتها وبدء اعتقاد كل منها أنه الصواب وحده.

كبوة الإصلاح:

فى عام ١٩٠٣ تلقى مفتى مصر حينئذ الشيخ الإمام محمد عبده «رحمه الله» رسالة من مواطن مسلم، يقيم فى الترانسفال إحدى مقاطعات جنوب إفريقيا الآن، يقول فيها إنه يعمل فى مناجم الذهب المنتشرة فى تلك البلاد، وبسبب طبيعة هذا العمل تحت الشمس الحارقة، فهو مضطر للبس برنيطة من الفلين ليتوقى الشمس الحارقة، فهل يكون بذلك كافرًا كما أفتاه بعض علماء بلده؟ وأضاف أيضًا مستفتيًا هل يجوز له أكل اللحوم فى هذه البلاد التى يقطنها

النصارى ويذبحونها على غير الطريقة الإسلامية أم لا؟ فأفتاه الأستاذ الإمام محمد عبده بإباحة لبس البرنيطة وأكل لحوم هذه البلاد وتعرض لحملة عنيفة من معارضيه الذين رأوا فى الفتوى الترانسفالية خروجًا عن الاتباع للسلف.

فبينما كان التجديد الإسلامى فى بداية القرن العشرين على هذه الشاكلة التى تسعى لإدماج المسلم فى عصره وعدم عزلته عنه، يأتى التجديد الإسلامى فى شكل السلفية المعاصرة، احتكارًا للتفسير واحتكارًا للاتباع والصحة، وإصرارًا على العيش بنفس أدوات البيئة الثقافية والمكانية والزمانية، التى هى ولا شك مغايرة كلية لما نحن عليه الآن.

وهكذا ظل الإصلاح الإسلامى فى كبواته من جمال الدين الأفغانى الذى كان أول من عرّف العرب والمصريين بجهود ابن سينا وابن رشد وطالب بتدريس كتبهما فى الأزهر، إلى محمد عبده الذى كتب «رسالة التوحيد» ثم حسن البنا ورشيد رضا الذى كان داعية اليقظة فى علوم الحديث والاتباع، وكان أحد من أثر فى أمثال الشيخ الألبانى أحد رموز السلفية المعاصرة الكبار، إلى الجماعات الجهادية القتالية التى تحول التبديع والخلاف إلى ساحة للحرب العملية وليس فقط الحرب الكلامية والرمزية.:.

الفصل الثانى

سيد قطب من التخييل إلى التأويل

«محاولة للتفسير»

يعتبر تحول سيد قطب إلى التوجه الإسلامى أهم التحولات الفكرية نحو المرجعية الإسلامية وأعمقها أثرًا ربما فى تاريخ النهضة الحديثة فى مصر والعالم العربى والإسلامى، بل يمكن القول إن تحوله للفكر الإسلامى، كان مخاض تحولات جوهرية وتطورات بنيوية عميقة فى الخطاب الإسلامى الحركى والفكرى، أنتج مدرسة تنتسب إليها «القطبية» ومارس من داخل الإخوان المسلمين ما لا يقل أثرًا عن دور مؤسس جماعة الإخوان حسن البنا، ولكنه فى الوقت نفسه مثل الأساس للخروجات والانشقاقات التالية عن هذه الجماعة منذ الستينيات، وحتى الآن، حيث مثل فكر سيد قطب المرجعية الأولى للحركات الجهادية فى مصر، وسائر الحركات الجهادية فى العالم حتى الآن.

فبينما انقطعت آثار بوفاة أصحابها، جاء إعدام سيد قطب فى التاسع من أغسطس سنة ١٩٦٦ ليهب تأثيره آثارًا لا تنقطع، ويؤكد كونه مفكر الإسلام السياسى الراديكالى الحديث بامتياز، فهو الأبعد تأثيرًا من سواه فى تطور الرؤى الراديكالية داخل التيارات الإسلامية المختلفة.

وبينما أكدت عملية إعدامه تلك القطيعة بين النزعة القومية المنتصرة فى ذلك الوقت، والتى كان يمثلها عبد الناصر فى العالم العربى فى صورتها الاشتراكية، والنزعة الإسلامية التى جددها سيد قطب، جاءت نهاية العقد التالى لها، وقد تبدلت علاقات القوى بين الأيدولوجيتين، فأصبح المنتصر مهزومًا والمهزوم منتصرًا[٢٥٢].

المدخل الرسالى: محاولة تفسيرية:

يبدو أن تكوين سيد قطب، منذ بدايته، كان تكوينًا رساليًا يوتوبيًا، يؤمن بالأهداف الكبرى، والتغييرات العميقة فى مسار الأمم، كما يؤمن بالحلول الراديكالية من أجلها، فقد كان أول ما كتب، وهو لا يزال طالبا فى دار العلوم، كتابه «مهمة الشاعر فى الحياة»[٢٥٣]، إيمانه أن هناك مهمة فى الحياة، هناك دور ورسالة تنتظره، أوجبها سيد الطالب على الشعراء والأدباء، أهل الخيال التخييل، واستمرت مع سيد الكاتب والمفكر والداعية يوجبها على أهل التدين والسياسة، عبر آلياته المختلفة فى التأويل.

تكون سيد قطب، منذ أن كان وعيه بذاته، وهو لا يزال طفلا فى قريته التى ولد بها «أموشا» فى محافظة أسيوط من صعيد مصر، كان يسجل تفاصيل حياته فى صفحة ذاكرته، واعيا بأن ثمة علاقة خاصة له بالزمن، ورسالة خاصة له فى الحياة، وقد نشرها فيما بعد، كما نشر طه حسين «الأيام»، تحت عنوان «طفل القرية» سنة ١٩٤٦(٢٥٤).

ويلحظ أن سيد قطب حمل طيلة حياته، وبعد إثمار تكوينه، أسئلة وجودية كبيرة ممزوجة بوجدان صوفى وإيمانى، يبحث لها فى مساره عن إجابة، ففى ديوانه الشعرى الأول والأخير حيث لم ينشر سواه (الشاطئ الأخير) نجده يقول فى مقدمته: «الشاعر متصل بالعوالم المجهولة، ترتبط قواه الروحية بالوحدة الكونية الكبرى، وللشاعر إحساس متيقظ بالزمن ومروره، ويملأ الشغف بكشف المجهول والحديث عن السر حيزًا كبيرًا فى ديوانه»(٢٥٥) هذا الارتباط بالمجهول، والشغف به كسر يفسر ويعطى ما لا يعطيه المعلوم أهم سمات ما يعرف فى الأدبيات الفكرية الحديثة بالتفكير السحرى والغيبى اليوتوبى، وهو ما نسميه هنا بالهاجس الرسالى الذى تأكد فى كتابات سيد قطب فيما بعد، وهو المدخل المناسب لقراءة الرجل وإنتاجه ومساره، فى رأينا، حيث ظل معه فى مختلف مراحل حياته، وإن تأجج فتيله بقوة أثناء فترة سجنه، ولكنه يظل يربط بين مختلف المحطات وإن تقوى فى بعضها وتخف فى بعض آخر.

كانت بداية رحلة سيد قطب من كونه أديبًا إلى كونه منظرًا إسلاميًا، أى من كونه من أهل التخييل إلى كونه رمزًا فى أهل التأويل، حين كتب فى أوائل الأربعينيات كتابيه الشهيرين: «التصوير الفنى فى القرآن»، وقد أهداه إلى أمه، و«مشاهد القيامة فى القرآن» وأهداه إلى روح أبيه، فقراءته للقرآن تأتى لدواع أدبيّة محضة، كما يذكر، ولكنها لا تخلو من وجدان يلتحم بالمعنى، ويلاحظ الدكتور عبد الله عزام أنه قد «كانت دهشة القراء عندما وجدوا أن الكتابين يخلوان من البسملة، إذ لم يكن سيد قد اتجه الوجهة الإسلامية بعد»(٢٥٦).

وبرأينا أن تحولات قطب الأكثر راديكالية، أتت بعد تحوله الإسلامى، وليست قبله، وتحديدًا فى فترة السجن الأولى سنة ١٩٥٤التى كتب فيها كتابه" هذا الدين" والذى اكتشف فيه منهجه الحركى الجديد، والتى ضمنها تفسيره للثلاثة أجزاء الأخيرة من القرآن فى تفسيره الظلال، وأعلنها فى المعالم آخر ما كتب.

إن الأربعة عشر عامًا التى تبدأ من العام ١٩٥١ الذى انضم فيه للإخوان المسلمين حتى كتابته «معالم فى الطريق» سنة ١٩٦٥ تحول فيها سيد قطب من الفكرة السلمية إلى فكرة المجابهة، ومن التوحيد الخالص إلى تأويله بالحاكمية، ومن الدعوة إلى الانقلاب ونضال ضد الجاهلية، وتحولت معه الفكرة والحركة الإسلامية من الانسياب فى المجتمع ودعوته كما دعا حسن البنا، إلى العزلة عنه ومجابهته كما دعا سيد قطب نفسه، لذا لا يصح ما دعى إليه بعض مريديه وتلامذته، من إلغاء كل تراثه الأدبى السابق على اتجاهه الإسلامى(٢٥٧)، بل المخرج ـ لو أرادوا ـ هو أن يلغوا كتبه الإسلامية قبل مرحلة الحاكمية والمعالم.

قبل أن يقول سيد بتأويله الجديد له القائم على الحاكمية والجاهلية والطاغوت، والذى يبدو لكل ذى عقل لم يلغ عقله لصالح عاطفته ووجدانه، فالرجل حين يقول فى المعالم: «هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله فى الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية... وهى الحاكمية»[٢٥٨]، الرجل يتكلم عن أخص خصائص الألوهية، التى لم يرد لها ذكر فى القرآن، ولم يسبق لأحد قبله ـ من الأنبياء والمرسلين ـ ذكرها، لا شك أنه رجل يكتب من غير ضابط سوى من إيمانه، أديب يحيا مع النص ويتخيله ثم يصدر تأويله عنها، وهو ما لو وضع فى مرآة النقل والعقل، لخبا بريقه ولخفتت شعلته وثبت سقطه، وأنه تأويل على تخييل النص، وليس من النص نفسه[٢٥٩].

وسيد فى تأويله الجديد، يتكئ على المفاهيم، متقصيًا خطى المودودى التى سبقه إليه، والمفاهيم حين تصبغ بطابع رسالى ودور منتظر لا شك يصيبها كثير من الخلط وعدم الضبط، وكان طموح كل من المودودى وقطب كبيرًا، فقد سعى كل لما يسميه أبو الحسن الندوى الصياغة الجديدة للفكر الإسلامى، واعتبراها «أساسا فكريا لنهضة المسلمين، ولجمع كلمتهم، وللجماعة الإسلامية»[٢٦٠] فكانت مفاهيمهم انقلابًا نظريًا فى تصورات العقيدة ومنهج الدعوة و الحركة كما كانت دعوة لانقلاب على الأنظمة الفكرية والسياسية الحاكمة، ليس فقط فى العالم العربى والإسلامى، بل وفى العالم كله.

من هنا أتى خطاب كل منهما مشدودًا على خيوط اللغة الحاسمة، ومبنيًا من مفردات فكرية ذات طبيعة عقدية، ومنهج يرفض ما يعرف بالنسبية أو حق الاختلاف والاعتراف، رفض سيد إقبال كل ما يعرف بالفلسفة الإسلامية، ورفض تراث محمد عبده ومحمد إقبال، كما رأى المودودى فى جهود المصلحين فى شبه القارة الهندية داء يبدو دواء لا يزيد من يتعاطاه إلا مرضًا[٢٦١]، وهذا المنهج كثيرًا ما يذل زلات لو أتت من غيره لحسبوها خروجًا، من ذلك ما نجده مثلا فيما كتبه سيد قطب من توصيف للأنبياء فى كتابه "التصوير الفنى فى القرآن" تحت عنوان «نماذج إنسانية» حيث يصف نبى الله موسى عليه السلام بأنه عصبى وانفعالى وأهوج، حيث يقول: «لنأخذ موسى، إنه نموذج للزعيم المندفع العصبى المزاج» ثم يتتبع قصته فى القرآن مؤكدًا فى كل حادثة وحدث أن هذه سمة العصبيين[٢٦٢] ولعل البعض يعتذر أن قطب كتب هذا الكتاب وهو فى مرحلته الأدبية ولكننا نتحدث عن طبيعة كاتب، رأى أن يعيش مع النص وحده، ويمارس تأويله عليه منفردا من غير تأثير من أحد، وهو ما مارسه فى معظم كتاباته فيما بعد، وبخاصة فى تفسيره وسائر كتبه، التى وضع فيها ما قال عنه منهجه الجديد فى التفسير.

ولكنه منذ وضوح توجهه الإسلامى مع بداية النصف الثانى من القرن العشرين، وتأكيده بانضمامه للإخوان المسلمين سنة ١٩٥١ وحتى وفاته، وقف قطب قلمه على الفكر الإسلامى، وعلى التأسيس للنهضة انطلاقًا من المرجعية الإسلامية فقط، وعلى مجابهة مخالفيها سواء الأنظمة أم التيارات الفكرية العلمانية أم الثقافة والأطروحات الغربية بعموم.

ولكن قبل ولوجنا إلى علاقة سيد بالإخوان المسلمين التى تعنينا فى هذا البحث، نود أن نقدم له بمقدمة تعريفية عن منشأه وآثاره، ثم كيف كان تحوله، ثم نعقب بعلاقته بجماعة الإخوان التى اتخذت من فكر حسن البنا مرجعية لها، ونختم بخاتمة تبحث إلى أى حد استقام قطب مع هذه المرجعية، فى تأويلاته الجديدة، وإلى أى حد اختلف معها أو انفصل عنها، معلنا أو غير معلن..

نشأته وميوله:

ولد سيد قطب فى قرية (أموشا) بمحافظة أسيوط سنة (١٩٠٦م)، وهى تتبع محافظة أسيوط لأبوين كريمين متدينين، وقد ذكر سيد قطب فى مقدمة «التصوير الفنى فى القرآن» أن روح أمه المتدينة قد طبعته بطابعها، وفى مقدمة كتابه «مشاهد القيامة» أنه قد تربىَّ فى مسارب نفسه الخوف من اليوم الآخر، من خلال الكلمات والتصرفات التى كانت تنطلق من والده من خلال ممارسته أعماله اليومية، والقيام بضرورياته من طعام وشراب وغيرها، فتركت شخصية الوالدين بصماتها واضحة على قلبه»[٢٦٣] فهو ولد فى أسرة متدينة بسيطة فى أعماق الطبيعة والعادات والتقاليد فى صعيد مصر، حيث لا نبالغ إذا قلنا إن الوجدانات الدينية وطموح الرمزية الدينية هى ما يشكل أى طفل يولد فى القرية فى صعيد مصر، كان أبواه متدينين، فالارتباط بالقرآن وبالشيوخ والانتشار الكبير للطرق الصوفية ومقامات أوليائها، ونشاط مشايخها، ومقام رجل الدين بعموم فى هذه المنطقة، يغذى هذا الوجدان الناشئ لا شك، ويظل تحققه أملاً وشعورًا باطنًا، مهما بلغ مقام الفتى فيما بعد، فى مجالات أخرى.

ويقال إن أصل الأستاذ سيد قطب هندى، وأن حسينا ـ جده الرابع ـ قد هاجر من الهند إلى أرض الحرمين حيث البيت العتيق ومثوى المصطفى «ص»، ثم هاجر إلى مصر واستقر فى هذه القرية المصرية[٢٦٤].

درج فى مراحل الطفولة الأولى فى قريته فى أحضان والديه اللذين أرضعاه حب هذا الدين من خلال التدين الفطرى الذى طبعت عليه هذه الأنفس، ثم انتقل إلى القاهرة حيث يسكن خاله، وواصل تعليمه ودخل دار العلوم، وبرزت مواهبه الأدبية إبان دراسته، وكان يكتب فى عدة مجلات أدبية وسياسية منها (الرسالة)، (اللواء الاشتراكية)، ولقد كتب عنه أستاذه مهدى علام فى تقديمه لرسالة (مهمة الشاعر فى الحياة) التى ألقاها سيد قطب كمحاضرة فى دار العلوم يقول: «لو لم يكن لى تلميذ سواه لكفانى ذلك سرورًا وقناعة، ويعجبنى فيه جرأته الحازمة التى لم تسفه فتصبح تهورا، ولم تذل فتغدو جبنا، وتعجبنى فيه عصبيته البصيرة، وإننى أعد سيد قطب مفخرة من مفاخر دار العلوم»[٢٦٥].

وقد ولد سيد قطب فى نفس عام مولد حسن البنا، وتخرج من نفس كليته، دار العلوم، ولعل ميل سيد قطب للأدب، حيث كان يكتب القصيدة والقصيدة، نزع به للاندماج فى الحركة الثقافية الناشئة حينذاك، بينما نأى حسن البنا عنها منتجيًا جانب مدرسة الإصلاح الدينى،

فاقترب قطب من العقاد والمازنى وطه حسين وعبد الوهاب عزام ومحمد صادق عرجون، بينما اتجه البنا إلى صالح باشا حرب، وأحمد باشا تيمور ومحب الدين الخطيب ورشيد رضا والرافعى بحسه وجسمه.

ما نود ان نقوله إن البنا اتجه بميله الطبيعية لمدرسة المحافظة الدينية والإصلاح الدينى، أى مدرسة الأصالة، بينما اتجه قطب بميله الطبيعى ـ كلك ـ وبحسه وجسمه إلى مدرسة المعاصرة، التى كان أول تجديدها أدبًا ثم تلته جهودها الفكرية والنهضوية، على اختلاف بين موقف كل منها من التراث ومدرسة الأصالة، ولكنه كان فى صف أقرب اتجاهاتها للأصالة، وهى مدرسة العقاد وصالون آل عزام بحلوان(٢٦٦).

سيد قطب والعبور نحو التوجه الإسلامى:

لم يكن سيد قطب، قبل تحوله نحو التوجه الإسلامى، كاتبًا غفلاً مجهولاً فى الوسط الثقافى والفكرى فى مصر، بل كان كاتبًا وناقدًا معروفًا، صدر له قبل هذا التحول عشر كتب، منذ أن قرر الاتجاه لتأليف الكتب سنة ١٩٤٥، كما كتب، قبل هذا التاريخ، المقالات والأبحاث النقدية والأدبية فى مختلف مجلات وصحف عصره، وخاض المعارك الفكرية والأدبية والنقدية، فواجه طه حسين وكتابه «مستقبل الثقافة فى مصر»(٢٦٧) كما دافع عن أستاذه عباس محمود العقاد، فى مواجهة الأستاذ مصطفى صادق الرافعى وتلامذته محمود شاكر، وعلى الطنطاوى ومحمد سعيد العريان، الذين انتصروا للأخير، وخاض كذلك دفاعًا عن العقاد معارك أخرى مع أمين الخولى وعائشه بنت الشاطئ ومدرسة الأمناء، وغيرها من المعارك.

ولكن يبدو أن سيد قطب قبل هذا التحول الذى أعلنه واختاره سنة ١٩٥١ كان مستاءً من المناخ الثقافى السائد حينئذ فى مصر، ومن النخبة الثقافية والفكرية الغالبة فى ذلك الحين، وأنه قد آثر الاستقلال عنها، والخروج عن وصايتها معلنًا فى صيغة شبه حاسمة أنه قد انتهى دورها، وأتى دوره ودور جيله.

و يعبر عن ذلك فى رسالته للأستاذ أحمد أمين سنة ١٩٥١ مخاطبًا هذه النخبة " لقد كنت مريدًا بمعنى كلمة المريد لرجل من جيلكم تعرفونه عن يقين (يقصد عباس محمود العقاد)، ولقد كنت صديقًا أو ودودًا مع الآخرين من جيلكم كذلك، لقد كتبت عنكم جميعا بلا استثناء، شرحت آراءكم وعرضت كتبكم، وحللت أعمالكم، بقدر ما كنت أستطيع، ثم جاء دورى.. جاء دورى فى أن أنشر كتبًا بعد أن كنت أنشر بحوثًا ومقالات وقصائد، لقد جاء دورى فى نشر الكتب متأخرًا جدًا، لأننى آثرت ألا أطلع المئذنة من غير سلم، وأن أتريث فى نشر كتب مسجلة حتى أحس شيئًا من النضج الحقيقى يسمح لى أن أظهر فى أسواق الناشرين(٢٦٨).

ويقول مؤنبًا لهذا الجيل السابق عليه غبنه بحقه وبحق جيله «فماذا كان موقف أستاذى» يعنى العقاد «وماذا كان موقف جيلكم كله، ماذا كان موقف جيل الشيوخ لا من هذا الكتاب وحده(يعنى التصوير الفنى فى القرآن) ولكن من الكتب العشرة التى كتبتها حتى الآن»(٢٦٩).

وفى فترة قربه من العقاد، التى يعتبرها سيد قطب الفترة الأكثر ابتعادًا عن الدين فى حياته، لم يتخذ مواقف لا دينية، أو علمانية شاملة المستوى الفكرى أو المعرفى، ولكن كانت ملاحظته على مدرسة العقاد هو إهمال الجانب الروحى والإيمانى، وقد روى للسيد أبى الحسن الندوى أنه كان «يلمس الجدب الروحى والشعورى عند أستاذه العقاد، وينتقده بين الحين والآخر، ويراه أديب العقل والذهن المجرد، ولم يشبع العقاد حاجات سيد الروحية العظيمة، والتى صاحبته طيلة حياته».

وفى الأربعينات تولى سيد قطب رئاسة تحرير مجلة «الفكر الجديد» لصاحبها محمد حلمى المنياوى، ولقد بدت فى هذه المجلة نزعة سيد قطب العدائية للملك فاروق، وكذلك حربه على الشيوعيين، ويبدو أن سيد قطب فى هذه الفترة، خاصة بعد تأليف كتابيه عن التصوير الفنى ومشاهد القيامة فى القرآن الكريم، قد كون رؤيته للعدالة الاجتماعية فى الإسلام، والذى ألفه قبل سفره إلى أمريكا، وعهد إلى أخيه محمد بمهمة طبعه، وصدرت طبعته الأولى فى إبريل سنة ١٩٤٩ وكتب عليه إهداء فهم منه أنه للإخوان، قال فيه «إلى الذين كنت ألمحهم بعين الخيال قادمين فرأيتهم بواقع الحياة قائمين يجاهدون بأموالهم وأنفسهم فى مستقبل قريب جد قريب» واشترطت عليه السلطة للسماح بنشره حذف هذا الإهداء حيث كانت الأزمة ناشبة بين علاقة الإخوان والنظام الملكى فى مصر حينئذ، ولكن الأهم أن الأوساط الإسلامية استقبلت هذا الكتاب استقبالا حافلا واعتبرته فتحًا جديدًا فى المكتبة الإسلامية، ونصرًا مؤزرًا للفكر الإسلامى فى صراعه مع الأنظمة الفكرية الأخرى، بينما اعتبرته الحركات الشيوعية عدوًا لها. ولكن يعتبر هذا الكتاب فاتحة سيد نحو حضن الإخوان المسلمين الذين احتفوا بهذا الكتاب وغيره من أعمال سيد السابقة وبخاصة كتابه فى نقد «مستقبل الثقافة فى مصر» لطه حسين، الذى نشرته جريدة الإخوان المسلمين على صفحاتها كموقف تتبناه وتعلنه.

وفى ملاحظة ينفرد بها الأستاذ طارق البشرى فى كتابه «الحركة السياسية فى مصر بين عامى ١٩٤٥ و١٩٥١» نجده يذكر أن حسن البنا قد سعى لضم سيد قطب للإخوان، بعد إصدار الأخير لجريدة تسمى «الإصلاح» عام ١٩٤٧ كان يراها حسن البنا منطبقة فى التوجه مع الإخوان، ولكن سيد قطب رفض الانضمام للتنظيم مؤثرًا العمل وحده مستقلاً كما كان(٢٧٠).

كل هذه الشواهد من كتابات سيد قبل سفره للولايات المتحدة، بدءًا من كتابيه عن التصوير الفنى فى القرآن ومشاهد القيامة فى القرآن، تؤكد على أن الرجل لم يتحول فكريًا عقب عودته، حين استقبله الإخوان فى مطار الإسكندرية، وهاتف مرشدهم من المطار طالبا عضويتهم، وشاكرًا على حسن استقبالهم، ولكن تحول ميله فقط من الفردية التى كان يعيشها إلى الارتباط بالتنظيم، بل والذوبان فى فكرة التنظيم كلية.

ما سبق ما نود أن نؤكد عليه فى مواجهة تفسيرات عديدة وكثيرة لتحول سيد قطب، كثير منها ينافى الحقيقة كما ينافى العقل، مثل الحديث عن أن الرجل دعا للعرى قبل تحوله، وأنه

كان ملحدًا وداعية للإلحاد وهو ما ينكره كل من عرفه، كما لا يستطيع إثباته أى ممن يدعيه[٢٧١].

ويرصد العديد من الباحثين عددًا من المواقف كان لها الأثر الكبير فى تحولاته، منها ما يرويه الشيخ عبد الله عزام، من أن تحول الرجل كان بعد سفره مبعوثًا من وزارة المعارف المصرية، التى كان وزيرها حينئذ الدكتور طه حسين، للولايات المتحدة للاطلاع على مناهجها التعليمية، ويروى عن سيد وصفه لهذه الرحلة بقوله: كنا ستة نفر من المنتسبين إلى الإسلام على ظهر سفينة مصرية تمخر بنا عباب المحيط الأطلسى إلى نيويورك، ولكن يعلق عزام بقوله: «إن سيد يعتبر نفسه آنذاك منتسبًا إلى الإسلام»[٢٧٢] وهو ما نظنه قد جانبه الصواب فيه، بقصد أو بغير قصد، فالرجل كتب «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» قبل سفره وقد عهد لشقيقه محمد بطبعه قبل هذا السفر. ويسرد لنا عبد الله عزام فى هذا السياق حادثتين أثرتا فى تكوين سيد وجعلتاه يقرر التحول كلية للدخول فى صفوف الحركة الإسلامية كما يلى:

الحادثة الأولى: فقد حصلت فى (١٣) شباط (١٩٤٩م) بعد اغتيال الشيخ حسن البنا، ففى هذا الوقت كان سيد موجودًا فى إحدى مستشفيات أمريكا، ولكن فجأة رأى «معالم الزينة وأنوارّ الكهرباء الملونة وألوان الموسيقى الغربية والرقصات» فسأل: ما هذا العيد الذى أنتم فيه؟ فقالوا: اليوم قتل عدو النصرانية فى الشرق، اليوم قتل حسن البنا، وقد كانت هذه الحادثة كفيلة أن تهزه من أعماقه، حسن البنا!! يحتفل بمقتله فى داخل أمريكا، إذن لا بد أن يكون الرجل مخلصًا وأن تكون دعوته خطيرة حقا، ترجف لسماعها أوصال الغرب هلعا واضطرابا" هذا هو المشهد الأول فى تحول سيد قطب، وقراره بالانضمام للإخوان المسلمين، ولكن هذا التحول لم يكن كافيا، فهو فى حاجة لحادثة أخرى حتى يحسم الأمر عنده. **وكانت الحادثة الثانية**: قد حصلت فى بيت مدير المخابرات البريطانى فى أمريكا، **إذ كانت السفارات الغربية تتسابق فى رمى شباكها لاصطياد الطلاب الشرقيين وإيقاعهم بحبائلها ليكرسوا فى محافلها المختلفة**، ويقسموا العهد على خدمتها وإنذار الحياة خالصة لخدمتها، وأى صيد أثمن من الكاتب المعروف سيد؟ فدعاه مدير المخابرات البريطانى إلى بيته، يقول الأستاذ سيد: (واستدعى انتباهى أمران: الأول: إن هذا البريطانى يسمى أبناءه بأسماء المسلمين، محمد وعلى وأحمد، والثانى وجدت لديه كتاب العدالة الاجتماعية، وهو يعمل فى ترجمته، وهى النسخة الثانية فى أمريكا إذ الأولى لدى وصلتنى من أخى محمد قطب)[٢٧٣].

ويذكر سيد قطب أنه بينما كان على ظهر السفينة، متوجها إلى أمريكا، راح يخاطب نفسه: «أأذهب إلى أمريكا، وأسير فيها سير المبتعثين العاديين الذين يكتفون بالأكل والنوم، أم لا بد من التمييز بسمات معينة، وهل غير الإسلام والتمسك بآدابه والالتزام بمنهاجه فى الحياة، وسط هذا المعمعان المترف المزود بكل وسائل الشهوة واللذة والحرام، وأردت أن أكون الرجل الثانى وأراد الله أن يمتحننى: هل أنا صادق فيما اتجهت إليه، أم هو مجرد خاطرة" ويذكر أنه بعد

هذه الخاطرة كان أول ابتلاء له، من قبل فتاة أرادت ممارسة الرذيلة معه، فأبى ونهرها بعيدا عن باب غرفته(٢٧٤).

ويفسر مؤرخو سيد قطب فى حديثه دائمًا سفره للولايات المتحدة، بأنه كان مؤامرة أمريكية لكسب الرجل، وأن لقاءه برجل المخابرات البريطانية، كان معدًا له فى إطار هذا الهدف.

نظن أن هاتين الحادثتين ليستا هما الفيصل فى تحول سيد، ولكن تأويله لهما حسم المسألة عنده التى بدأت قبل خاطرته تلك بكثير، كما أن حديثه عن أنه لم تكن حياة أو موت حسن البنا لتقلب دوائر السياسة فيها إلى هذا الحد، ولو لم يسافر سيد للولايات المتحدة لانضم تلقائيا للإخوان المسلمين، بطبيعته المتدينة واغترابه وهاجسه الرسالى الذى تكون فيه منذ صغره، كما تحول كثيرون لمثل هذا الأمر، سواء انضموا مثله للوفد فى فترة من حياتهم، شأن عمر التلمسانى، ثم يئس من الأحزاب وقادتها. من هنا لا نرى من المنظور العلمى، أن قرار سيد فى بيت الرجل المخابراتى بالانضمام للإخوان المسلمين، حين رأى كراهية الرجل لهم، أو نفوره من وصولهم لسدة الحكم فى مصر يومًا، لم يكن هو الفيصل فى تحوله، ولكنه تكوين سيد وسحر القرآن الذى تحدث عنه فى مقدمة «التصوير الفنى فى القرآن»، وكذلك منهج التفكير الأيدولوجى عنده الذى يصر على الثوابت والمحافظة فى أفكاره والامتداد بها فى الآن نفسه، والانتماء لنمط التفكير الأيدولوجى لا يعنى بالضرورة الانتماء للتنظيم الأيدولوجى وإن تأكد بتوافقه معه، وهو ما يجعلنا نتفق مع الدكتور صلاح الخالدى فى قوله: «لم يكن اتجاه سيد قطب إلى التوجه الإسلامى قد تكون بين عشية وضحاها، وإنما اتجه إليه تدريجيًا وعلى مراحل»(٢٧٥). وقد فسر لنا سيد قطب مراحل تحوله فى حديثه لأبى الحسن الندوى، عند لقائه به فى مصر، بقوله «إنه نشأ على تقاليد الإسلام فى الريف وفى بيته، ثم انتقل إلى القاهرة فانقطعت كل صلة بينه وبين نشأته الأولى، ابهرا ثقافته الدينية وعقيدته الإسلامية، ومر بمرحلة الارتياب فى الحقائق الدينية إلى أقصى حدود، ثم أقبل على قراءة القرآن لدواع أدبية، ثم أثر فيه القرآن وتدرج به إلى الإيمان»(٢٧٦).

سيد والانضام للإخوان للمسلمين:

دخل الأستاذ سيد قطب دعوة الإخوان المسلمين سنة (١٩٥١م) وكان يعتبر ذلك ميلادًا جديدًا، ويقول ولدت سنة (١٩٥١م)، وقد فهم الإخوان من إهدائه كتاب «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» أنه يهديه لهم، فضلا عن إعجاب الأستاذ حسن البنا بكتاباته الإسلامية، فكان حين نما إلى سمعهم نبأ عودته من الولايات المتحدة أعدت الجماعة، مجموعة من الشباب كانت فى استقباله فى ميناء الإسكندرية.

وبمجرد أن وطئت قدماه أرض مصر اتصل بالأستاذ حسن الهضيبى، مرشد الإخوان حينئذ، وعرض عليه أن يقبله عضوًا فى جماعة الإخوان، أو بتعبير عبد الله عزام، فى صف دعوة الإسلام، ومنذ هذا التاريخ سلك سيد قطب طريقه مع جماعة الإخوان المسلمين.

وقد سلمه الهضيبى بعد فترة رئاسة تحرير جريدة الإخوان المسلمين، وكتب بها مقالات صدرت فيما بعد فى كتاب أسماه ـ دراسات إسلامية ـ ثم قامت الثورة سنة (١٩٥٢م)، وكان للإخوان يد فى إنجاح الثورة، شأن كل القوى السياسية البعيدة عن النظام والأحزاب التقليدية، فيما بعد حكم صدقى ١٩٤٦ حيث اجتمع لديها جميعا خيار وحيد هو الثورة وليس شيئا غيرها.

وقد ضم تنظيم الضباط الأحرار عددًا من كوادر الإخوان، كما ارتبط جمال عبد الناصر بالإخوان، كما ارتبط بغيرها من القوى السياسية الأخرى، حتى يكونوا جميعًا عضده وسنده عند قيامها، ولكن لم يعلم واحد منها بارتباطه بالجميع.

أخذ كل تنظيم عند قيام الثورة دوره، فبينما طبع مانيفستو إعلانها فى مطابع حدتو الشيوعية، وزع منشوراتها الإخوان المسلمون، الذين يبدو أن دورهم كان عسكريًا بشكل كبير، حيث إنه كما يروى الشيخ عبد الله عزام، قد وزعوا عشرة آلاف مسلح فى القاهرة وحدها لحماية الثورة، وفى بداية عهد الثورة عمل سيد قطب مستشارًا للشئون الداخلية بها، وعمل فى ذلك المنصب ثلاثة أشهر.

وبعد حادث المنشية سنة ١٩٥٤ بدأت اعتقالات الإخوان وغيبت السجون المظلمة وراء جدرانها آلاف الشباب، ولم يكن سيد لينجو إذ كان رئيسًا لقسم نشر الدعوة آنذاك، وقد أعدم فى هذا الحادث ستة من أعضاء الإخوان أبرزهم الشيخان عبد القادر عودة، ومحمد فرغلى. وقد أصيب سيد أثناء سجنه، من جراء التعذيب الشديد بنزيف فى الرئة مما اضطرهم إلى نقله إلى المستشفى ونفذ الإعدام وهو فى المستشفى، وصدر الحكم عليه بالأشغال الشاقة المؤبدة، وبعد فترة ولأسباب صحية خفف الحكم إلى خمسة عشر عاما.

وقدم الأطباء المشرفون على صحته تقارير لعبد الناصر ونصحوه قائلين: إن كان يهمك ألا يموت هذا الرجل فى السجن فأخرجه لأنه معرض للموت فى كل لحظة، وماطل عبد الناصر، ولقد تدخل أحمد أوبلو ـ رئيس وزراء نيجيريا السابق لإخراجه من السجن ولكنه لم ينجح.!

وقد عهد حسن الهضيبى مرشد الإخوان حينئذ لسيد قطب، بقيادة تنظيم سنة (١٩٦٢م) وهو التنظيم الذى يمكن القول إن سيد أراد له أن يكون جليل المعالم، وقد أشرف على تربية أفراده بكتاباته وهو فى داخل السجن، وهو يشير إليه فى مقدمة المعالم بأنه طليعة البعث الإسلامى، وقد انتهى هذا التنظيم لاعتبار كتابات سيد قطب فى المعالم، وغيرها، مرجعيته الوحيدة، وعرف بتنظيم ١٩٦٥ حيث أعدم رموزه فى هذا العام، وكان منهم ابن أخت سيد قطب، وتلميذه المقرب بكر رفعت شافع، وهذا التنظيم هو الذى تطور جناح منه لتكوين جماعة التكفير والهجرة فيما بعد، كما كون جناح آخر جماعة الجهاد المصرية فيما بعد.

ورغم أن سيد قطب كان مريضًا فى السجن، إلا أنه كان يوالى كتاباته وتربيته لهذه المجموعة التى يبدو أن قادة الإخوان ومرشدها حينئذ أخلوا لها سبيلها فيما بعد مرتضين ما

يصنع، وقد أفرج عنه فى نيسان سنة (١٩٦٤م) أثناء الاحتفالات بانتهاء المرحلة الأولى للسد العالى، والتى شارك فيها عبد السلام عارف، وقد تلقى برقية من مفتى العراق، آنئذ، الشيخ أمجد الزهاوى يناشده فيها التوسط من أجل إخراج سيد قطب، لدى عبد الناصر، فأخرج سيد من السجن فى سنة (١٩٦٤م)، ولقد عرض عليه عبد السلام أن يصحبه إلى العراق ويكون مستشاره، ولكن الأستاذ سيد استماحه عذرا، متعللا بصحته التى تشرف على الرحيل وتؤذن بالوداع.

ولكن بعد عام واحد أعيد سيد للسجن مرة ثانية، وكان ذلك بعد اكتساف تنظيم ١٩٦٥ السابق ذكره، وحكم عليه بالإعدام الذى نفذ فيه فى التاسع من أغسطس سنة ١٩٦٦ لينتهى مسار سيد قطب فى الحياة مع الإخوان والحياة كتنظيم، وقد ظل قريبًا من المرشد ولم يحصل بينه وبين أى من الإخوان أى خلاف حول أطروحاته حتى إعدامه، ولكن يبدأ شقاقه معهم فكريًا بعد وفاته، حيث أنتج فكره خروجات تم اكتشافها على مرجعيتهم فى كتابات حسن البنا، وهو ما أوجد صراعًا وجدلا بين المنتمين لفكر سيد قطب فى السجن وبين الجماعة الأم من جهة أخرى، وهو الصراع والخلاف الذى امتد بعد ذلك بين كل الجماعات التكفيرية والجهادية فيما بعد.

يعد كتاب سيد قطب «معالم فى الطريق» الذى ألفه أثناء فترة سجنه فى أوائل الستينيات، أحد أهم النصوص المؤسسة لفكر حركات الجهاد والعنف الدينى فى مصر العالم الإسلامى، وذلك عبر طرحه جملة من المفاهيم التى أصبحت أسسًا راسخة فى مسيرة الحركات الإسلامية المسلحة، من حيث المنهج والممارسة، وذلك عن طريق بلورته الجديدة لمفهوم التوحيد، الذى قام عنده على أبعاد ثلاثة، هى البعد الدينى الذى يرتكز عنده على تصوراته لتوحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، والبعد السياسى الذى يقوم على مفهومه للحاكمية فى مواجهة الأنظمة الحاكمة التى ينزل عليه صفة الطاغوت فى القرآن، بل ويكاد يحبس هذه الصفة عليها، وبعده الاجتماعى الذى يقوم على مفهوم الجاهلية، وهو ما يترتب عليه اعتبار المجتمعات المسلمة مجتمعات جاهلية وبالتالى دار كفر، بل ينحصر مفهوم الأمة المسلمة عند سيد فى «الجماعة التى تقوم على منهجه» حسب تصوره حين يقول:

«إنما الأمة المسلمة جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامى، وهذه الأمة ـ بهذه المواصفات ـ قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعًا»(٢٧٧)، وهكذا يصف، ويصل تأويل سيد الجديد للأمة المسلمة لكونها فقط أمة غير موجودة وليست متحققة إلا فى الجماعة التى تقوم على المنهج الإسلامى الذى هو تصوره.

الأمة المسلمة فى تصور سيد قطب موات بحاجة لبعث!! فهو يقول فى «المعالم» لا بد من بعث لتلك الأمة التى واراها ركام الأجيال وركام التصورات، وركام الأوضاع، وركام الأنظمة، التى

لا صلة لها بالإسلام، ولا بالمنهج الإسلامى.. وإن كانت لا تزال تزعم أنها قائمة فيما يسمى «العالم الإسلامى»[٢٧٨] هكذا يستخدم الشعر والتنظير ليقوما بنفس المهمة الرسالية.. إحياء هذه الأمة الموات.. لست أظن أن سيد نسى ـ أو تناسى ـ أن النبى أكد أن الخير فى هذه الأمة حتى قيام الساعة، وأن هذا القرآن المبين لم يأت بمعضلات غير مفهومة، حتى يجهل المسلمون أنهم فارقوا الإسلام وهم لا يشعرون.!

ويستند مفهوم الحاكمية الإلهية عند سيد قطب إلى العبودية لله وحده، والتحرر من حاكمية البشر، وسلطة الطواغيت والتى تشمل كافة الأنظمة الديمقراطية والاشتراكية أو العلمانية بكافة أشكالها وأنواعها، وكذلك يستند إلى مبدأ الاجتهاد، فالحاكمية تعنى إسلام العباد لرب العباد، وإخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد. وذلك بإخراجهم من سلطان العباد، فى حاكميتهم وشرائعهم وقيمهم وتقاليدهم، إلى سلطان الله وحاكميته وشريعته وحده فى كل شأن من شؤون الحياة. فيجب على العباد أن يجعلوا شريعة الله هى الحاكمة فى كل شأن من شؤون الحياة، تنسيقًا بين الجانب الإدارى فى حياتهم، والجانب الفطرى، وتنسيقًا بين وجودهم كله بشطرية هذين وبين الوجود الكونى[٢٧٩].

ونود أن نذكر هنا أنه إن كان طرح سيد قطب، بغياب دار الإسلام وأن المجتمعات القائمة فى البلاد المسلمة ما هى إلا ديار كفر،يتوافق مع أطروحات آخرين، شأن أبى الأعلى المودودى وتقى الدين النبهانى، إلا أنه تظل خطورة حديث سيد فى أنه يجمع بين عقدية الأول وتركيزه أن تصوره هذا هو الاعتقاد الصحيح، بينما تظل سمة الفكرية عند الثانى من الآلية العقدية، ومن هذه النتيجة كان قطب ـ دون غيره ـ من هؤلاء المؤسس والمنظر الأبرز لكل جماعات التكفير والجهاد التى أعقبت إعدامه وحتى الآن، عبر مفاهيم خطابه وآلياته فى ترسيخها والتدليل عليها، فى صيغة نضالية مجابهة، تناسب جيشا وقاعدة مقاتلة!! وليست جماعة داعية[٢٨٠].

سيد والإخوان المسلمون:

بينما استلهم حسن البنا كلمة رشيد رضا: «نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضًا فيما نختلف فيه» وبينما أكد البنا على صلته بالإصلاحية الإسلامية، فبدأ تفسيره للقرآن من حيث انتهى رشيد رضا، الذى سبق وبدأ من حيث انتهى الإمام محمد عبده فى تفسيره الذى كان ينشره فى مجلة رضا «المنار»، أتى قطب ليعلن القطيعة ويعلن فى قولة تسعى للطرح والتمييز لا للجمع والاستيعاب «خذوه جملة أو دعوه»[٢٨١] وليقول إنه يرفض مدرسة محمد عبده ويختلف مع إقبال ويرفض تصورات الفلسفة الإسلامية، إن الرجل يحركه فى الغالب فكر المقاطعة والعزلة والانعزال ليس فقط عن الانظمة التى تكفر بالحاكمية، أو المجتمعات التى تسكنها الجاهلية، ولكن عن تيار الإصلاحية الإسلامية كله.

ربما نجد بعض الآراء التى يتشابه فيها حسن البنا مع سيد قطب، كحديث الأول عن أن دعوته ومهمته الأولى هى القضاء على الحزبية، أو دعوته لشمول الإسلام(٢٨٢)، ولكن لا شك أن البنا كان يصوغ دائمًا فكرياته فى صيغة غير عقدية تقوم على مبدأ الإيمان والكفر، ولكن غالبا على مبدأ الصحيح والخطأ ولغة مصلحة الدعوة ومصلحة الأمة، وليس وفق آليات اتهامية للآخرين فى دينهم أو وطنيتهم، من هنا كانت علاقته التاريخية بعلى ماهر والسعديين والنقراشى قبل مقتله، بل وحكومة صدقى فترة، كما كانت مناظرته مع طه حسين فى رحاب الجامعة فى الأربعينيات لا تلامس الإيمان والمعتقد مما سهل حواره مع الآخرين والحركة المرنة فى صفوف النخبة والمجتمع، أما قطب فقد قاطع الجميع حاضرين أو سابقين.

فهو يعتبر أن دعوته إنما تقوم لإنشاء الدين إنشاء، أى أنها دعوة لاعتناق عقيدة الإسلام، حتى لو كانت بين قوم يدعون أنهم مسلمون، فقد اعتبر مثلا موضوع التجديد فى الفقه الإسلامى موضوعًا مرجئًا؛ لأن شرط التجديد أن يوجد الإسلام أولا(٢٨٣) بينما قدم حسن البنا لكتاب السيد سابق الشهير «فقه السنة» مؤكدًا على رفض التعصب الفقهى وتيسير الفقه.

ربما لو طال العمر بسيد قطب لأعلن فى جسارته المعهودة اختلافه مع مرجعية الإخوان، ولكن الرجل كاد يصيغ الإخوان فى حياته بصيغته، فهو المسئول عن الدعوة والمنظر الأبرز لهم، وربما لم يستفق الإخوان على خروجه عليهم إلا بعد وفاته، فأحد أبرز مخالفيه فيما بعد مثل الراحل الشيخ محمد الغزالى، كان أول من قرأ الظلال أثناء وجوده فى السجن، وأجازه على كل ما فيه.

ربما كان حديث قطب فى المعالم لطليعة مختلفة عن الإخوان، تمثلت فيما بعد فى الجماعات الجهادية والقتالية التى بدأ بروزها منذ السبعينيات، وعليها وحدها عقد الأمل، والتى يوصفها بقوله: «إنه لا بد من طليعة تعزم هذه العزمة، وتمضى فى الطريق. تمضى فى خضم الجاهلية الضاربة الأطناب فى أرجاء الأرض جميعًا. تمضى وهى تزاول نوعًا من العزلة من جانب، ونوعًا من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة»(٢٨٤).

يقول الأستاذ طارق البشرى عن المسافة بين فكرى كل من سيد قطب وحسن البنا: «فكر حسن البنا ـ لمن يطالعه ـ فكر انتشار وذيوع وارتباط بالناس عامة، وهو فكر تجميع وتوثيق للعرى. وفكر سيد قطب فكر مجانبة ومفاصلة وفكر امتناع عن الآخرين. فكر البنا يزرع أرضًا وينثر حبًا ويسقى شجرًا وينتشر مع الشمس والهواء، وفكر قطب يحفر خندقًا ويبنى قلاعًا ممتنعة عالية الأسوار، والفرق بينهما هو الفرق بين السلم والحرب.». ويضيف أن ما قام به سيد قطب كان فكرًا لجيش مقاتل وليس فكرًا لدعوة مفتوحة، ويرصد البشرى مفارقة فكر سيد لفكر الإخوان، حين يقول عن فكر سيد قطب أنه ليس الفكر اللازم «لبناء مجلس نيابى هو عينه الفكر اللازم لبناء جيش مقاتل، ولا الرجال هم هم، ولا علاقات العمل ومستويات

النظم هى هى. لذلك فقد حدث بين نظامى جماعة الإخوان ما عرفنا عن وقائع الحركة الإسلامية فى نهايات الأربعينيات وبدايات الخمسينيات»(٢٨٥).

ولكن هل يتبرأ الإخوان من فكر سيد قطب؟ الذى يفارقهم وإن كانت كاريزميته ما زالت جزءًا من رمزية الجماعة التى ساعدت فى صنع رمزيته، ورغم تأكيد بعض قادة الجماعة على مخالفته لفكره، تلتمس الغالبية له العذر بأنه كتب ما كتب فى فترة السجن وفى ظروف خاصة، إلا أن استلهام سيد ما زال حاضرًا خاصة فى جدل الإخوان وصراعهم السياسى حين يحتدم مع الآخرين، يحضر فى إطار المجابهة فى الساحات الانتخابية، حضر حين رفع الإخوان شعار «اعطنا صوتك لتدخل الجنة» يحضر متواريًا حين يصورون أن التصويت لهم فى الانتخابات يعنى التصويت للإسلام، يحضر عند المفاصلة حول تطبيق الشريعة، التى جعلت المرشد السابق للجماعة مأمون الهضيبى ـ وكان حينئذ نائبا للمرشد ومتحدثا باسم الجماعة ـ يكاد يتشابك بالأيدى مع أحد الرموز الليبراليين الراحل الدكتور سعيد النجار، حين تحفظ الأخير حول هذه المسألة سنة ١٩٩٤ فى إطار محاولة اتفاق بين القوى السياسية على الإصلاح السياسى والدستورى(٢٨٦). يحضر سيد قطب حين لا تتخذ الجماعة مواقف مبدئية من العنف الجهادى الذى لف مصر فى التسعينيات، ويصيبها من آن لآخر حتى الآن، وكذلك فى موقفها من التعددية السياسية والسماح بأحزاب لا دينية أو ذات مرجعيات غير دينية، حيث مازال الحديث عن الإسلام كمرجعية وحيدة للدولة والمجتمع يلتقى بدرجة كبيرة مع مفهوم الحاكمية القطبى الذى لم يعرف تراثنا شبيها له إلا فى عصر الفتنة وادعاء كل فرقة أنها أهل الحق والعدل (أهل الحاكمية) وليس سواهم.

من هنا نؤكد أن مستقبل الإخوان المسلمين مرهون بتطورهم الموضوعى، والانطلاق فى أحاديث المراجعة التى يطلقها الجيل الجديد من الجماعة، مثل الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح وعصام العريان ونائب المرشد محمد السيد حبيب، بعدم السكوت عن أدلوجة قطب ونقضها من أساسها، والانطلاق فى سماحة دعوية تسع الناس ما وسعهم الإسلام، وتؤكد خطابًا وممارسة أنها ليست سوى رؤية واتجاه لا يمكن اعتباره الممثل الوحيد للإسلام ومطلبية الدولة الإسلامية، إنما هو اجتهاد يثاب صاحبه بأجر واحد متى أخطأ، وبأجرين متى أصاب.. والله بكل شئ عليم(٢٨٧).

وقد أردنا من إثبات تفارق ومفاصلة سيد قطب لمرجعية الإخوان المسلمين ومدرسة الإصلاح الإسلامى كذلك، لنؤكد ما بدأنا به هذا البحث من أن التحولات الأكثر راديكالية فى حياة سيد قطب إنما أتت بعد تحوله للفكر الإسلامى وليست قبله، وزادت مع انضمامه التنظيمى للإخوان المسلمين بشكل أساسى.

الفصل الثالث

أيقنة الخلافة

حزب التحرير والتفسير السياسى للإسلام

يعد التفسير السياسى للإسلام أجلى ظهورًا فى فكر حزب التحرير، فحين يستحيل الإسلام كدين وكأمة يشترط لاستئناف حياتها، إقامة الدولة الإسلامية التاريخية، الخلافة، فلا شك أن التفسير السياسى للإسلام يجد أكبر ممثليه.

وتأكيدًا لهذا النزوع السياسى لا يعد حزب التحرير نفسه جماعة دعوية، تحرص على دعوة العوام لأصول الدين وعباداته أو عقائده شأن الجماعات الأخرى، فهو يسلط دعوته على المالكين وأصحاب النفوذ، دون بسطاء الناس وعوامهم، فبهؤلاء يمكن أن يؤثر فى توجه الدولة التى تمثل الغاية الأولى والقصوى فى منظومته الفكرية وليس سواها من أمور الدين.وهذه الدولة ترادف عنده الخلافة التى تمثل الشكل الوحيد للدولة الإسلامية، حتى وإن اتخذ من دولة ما قاعدة لذلك فهى ليست سوى بداية حتى تعود الخلافة إلى ما كانت عليه..

ويلاحظ المتابع أن إيمان حزب التحرير بالخلافة يكاد يكون إيمانًا سحريًا، يشبه إيمان المهدويين القدامى والجدد(٢٨٨)، فى قدرة المهدى متى ظهر على حل كل شىء، فهو المخلص ولا مخلص سواه، فإن سألت أحد أعضاء حزب التحرير عن سبب أزمة غلاء تكاليف الزواج أو أزمة البطالة أو الفقر لن تجد سوى المفتاح السحرى الذى يصدمك بغرابته.. الخلافة، مغضيًا بصره عن عديد من تجارب الحكم التى حكمت باسم الخلافة وكانت أبعد ما تكون عنه، رغم أنها التى حكمت أغلب فتراتها، دعك عنك مراجعة «مقاتل الطالبيين» أو عدم دفع الخليفة رواتب الجند فى بغداد، عندما دخلها هولاكو، أو مواقفهم من المصلحين والأحرار ودعاة الحق والعدل على مدار تاريخها، بدءًا من ملحمة الحسين وسعيد بن جبير حتى مقتل مدحت باشا أبو الأحرار وصاحب الدستور العثمانى، حينما سجنه وأعدمه السلطان عبد الحميد فى أحد سجون الطائف!

إن حزب التحرير هو النموذج الأبرز من الإسلاموية المعاصرة الذى يتحرك فى فلك الخلافة ودائرتها دون أن يخرج عنها.. فالخلافة تمثل مركز الدائرة كما تلف أطرافها، وهى نموذج تاريخى ومثالى فوق التاريخ تحركه فقط! كما أنها ليست بحاجة إلى جديد من تجربة الحداثة، فكل معنوى أو فكرى غير مادى شأن الديمقراطية يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة

إليها! يكون الاستبداد فقط هو القانون المقبول تحت دعوى الخلافة وسطوتها.. هكذا يرى حزب التحرير طريق الخلاص والنهضة فى عالمنا العربى والإسلامى، طريقًا إلى عمق الوراء، ليس إلا!

حزب سياسى..خليفى الغاية:

رغم أن حزب التحرير يلح أنه حزب سياسى وليس حركة دينية أو دعوية، بل أنه حزب سياسى، إلا أنه يكفر بكل مفردات السياسة كما عرفتها العصور الحديثة، فليس فيه من السياسة وهذا يكفيه سوى أنه يدعو،أولا وأخيرًا، للخلافة كنظام للحكم مؤكدًا أنه ليس جماعة أو حزبًا دينيًا يدعو للإسلام ككل وإن أكد على شمولية الإسلام شأن غيره من الجماعات والحركات الإسلامية، ولكنها الشمولية والكلية التى تضيق عن كل شىء ما عدا الدولة وتصورها! هكذا يؤيقن التاريخى وهكذا تصير الخلافة ذلك الشأن الدينى الذى يمكن أن يقوم به بنو عثمان أو بنو صفى الدين الأردبيلى لا يصير اعتقادا فقط كما كان عند الأقدمين بل نجاة ونهضة عند المعاصرين!

رسمت الخلافة واستعادتها فكر حزب التحرير الإسلامى، منذ إنشائه حتى الآن، فهى غايته و سبب قيامه، فهو ما قام إلا "بغية العمل لإعادة الخلافة الإسلامية إلى الوجود، حتى يعود الحكم بما أنزل الله(٢٨٩).

يعرف حزب التحرير نفسه بأنه «حزب سياسى والسياسة عمله والإسلام مبدأه»، وأنه «يعمل بين الأمة ومعها لتتخذ الإسلام قضية لها، وليقودها لإعادة الخلافة، والحكم بما أنزل الله إلى الوجود»(٢٩٠) هكذا لا تكون الأمة مقودة إلا لغاية الخلافة، وليس لغايات أوسع وربما اهم منها بكثير، يمكن أن يطرحها المتدينون وغير المتدينين!

وهذه الأيقنة للخلافة، فى فكر حزب التحرير، جعلت الحزب لا يرى فى حياة المسلمين الآن حياة، فالحياة الإسلامية لا تكون إلا فى وجود الخلافة، فكيف بملايين وربما بلايين عاشوا ويعيشون تحت سلطة عشرات الدول والممالك فى التاريخ لم تكن إسلامية أو مسلمة أصلا! فهل كانت حياتهم الإسلامية مؤجلة تنتظر حتى يأتى تقى الدين النبهانى فى بداية النصف الثانى من القرن العشرين ليقول لهم إنه سيستأنفها، كما يعلن هذا الحزب: «غاية حزب التحرير هى استئناف الحياة الإسلامية، وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم. وهذه الغاية تعنى إعادة المسلمين إلى العيش عيشًا إسلاميًا فى دار إسلام، وفى مجتمع إسلامى، بحيث تكون جميع شؤون الحياة فيه مسيَّرة وفق الأحكام الشرعية، وتكون وجهة النظر فيه هى الحلال والحرام فى ظل دولة إسلامية، التى هى دولة الخلافة، والتى ينصِّب المسلمون فيها خليفة يبايعونه على السمع والطاعة على الحكم بكتاب الله وسُنة رسوله، وعلى أن يحمل الإسلام رسالة إلى العالم بالدعوة والجهاد»(٢٩١).

هناك تاثيرات للفكر القومى العربى على فكر حزب التحرير ومؤسسه، رغم تكفيرهم الفكرة القومية، والوطنية، وهى تأثيرات طفيفة، نجدها مثلا فى حديث الحزب عن الدولة القاعدة، التى تكون بداية لدولة «الوحدة الإسلامية الكبرى»، التى ترادف عند الحزب دولة الخلافة.

فالحزب مغرم بمقولة الوحدة وبمعاداة الدولة الوطنية، فهو رغم أنه لم يحصل على تصريح رسمى سوى فى لبنان، إلا أن منظوره للبنان ومنظور ولايته فيه (تسمى فروع الحزب فى الدول المختلفة ولاية وفق قاموس الخلافة) كدولة، يبين هذا التناقض الشديد، فهو يراها بؤرة نشازا فى سياق الوحدة، ومخلب للغرب فى المنطقة، وأن حل كل مشاكلها ليس **سوى بانضمامها لسوريا!!**.

ويتحد منظور حزب التحرير مع منظور الجماعات الجهادية فى منظوره لمفهوم الدار.. «دار الإسلام ودار الكفر». وليس الحزب فى هذا السياق سوى الوسيلة لتلك الغاية، فهو تكتل سياسى يضم **كوادر تسعى للتأثير فى دائرة الحكم**، أو السيطرة عليها من أجل إقامة حكم الدولة الإسلامية، التى تعيد النموذج الخليفى للحياة وللتأثير. ومن هنا يصف حزب التحرير نفسه بأنه «تكتل سياسى فقط» نافيًا عن نفسه أى صفات أخرى، فهو «ليس تكتلاً روحيًا، ولا تكتلاً علميًا، ولا تعليميًا ولا تكتلاً خيريًا»، ولكنه تكتل سياسى، بمفهوم مختلف للسياسة كإدارة للتنوع والاختلاف، فهو تكتل تمثل فكرة الخلافة الإسلامية «الروح لجسمه، وهى نواته وسر حياته»(٢٩٢).

وفى عبارة معبرة عن أهمية الخلافة للمسلمين يذكر تقى الدين النبهانى أنها بالنسبة للمسلمين بمثابة أمهم التى قتلها الغرب، ويتعجب كيف أن المسلمين «مدوا أيديهم يصافحون القاتل، ولا يزال سلاحه هذا مُخضبًا بدماء أمهم»(٢٩٣) هذا التغنى بالخلافة يذكرنا بتغنٍ مشابه كم ألقاه ولحنه ميشيل عفلق فى كتاباته عن القومية العربية الوحدوية، حيث الرسالة الخالدة، والحقيقة الأبدية والحق المؤبد والنعيم الإنسانى والعربى المرتبط بها وبقادتها الأنبياء النبلاء شأن صدام حسين الذى مات فى جواره سنة ١٩٨١(٢٩٤).

يتجه حزب التحرير إلى خاصة الناس، أو من يسميه «الملأ من الناس» حسب التعبير القرآنى فى وصفهم، فهؤلاء من يستطيعون التغلب، ويا له من رسوخ لفقه التغلب فى تصورات الحركات الإسلامية المعاصرة، فالمجتمعات ليست مصدر حركة ولكنها موقع حركة يحركها سادتها وملأها: «نجحت دعوة هؤلاء تغيرت المجتمعات لصالح الإسلام بسهولة، وإلا فلن يحصل تغيير»(٢٩٥)، وهو ما تمثل فى سعى الحزب للتغيير عبر التورط فى انقلابات على أنظمة الحكم، أو دعوة رموز كبيرة ومؤثرة فى الحياة السياسية فى بلدانها، للانضمام إليه، وهو ما يمثل شأنًا طبيعيًا فى مسار حزب يمثل هدف الحكم أو السيا سة أولوية أهدافه، رغم كفره بها.

فالدعوة وفق هذا التصور لا تكون إلا بعد شرطها، ألا وهو شرط استئناف الحياة الإسلامية ككل بالخلافة، وهو ما تعبر عنه أدبيات الحزب بقوله: «لا اقتصار فى موضوع الدعوة بل شمول للجميع، وبالطريقة التى سلكها الرسول، صلى الله عليه وسلم، حتى يحقق لنا ما حققه الرسول، صلى الله عليه وسلم، من إقامة دار الإسلام».

فى بيان لولاية الحزب فى باكستان، عندما خاطب الحزب أعضاءه فى مواجهة النظام الحاكم فى باكستان، مطالبًا بخلع نظام الرئيس برويز مشرف وإقامة دولة إسلامية، لم يجد دليلاً يتكئ عليه فى هذه الدعوة الانقلابية سوى استعادة الخلافة، رغم إمكانية اعتراض الإسلاميين بالخصوص بمئة سبب واقعى ومباشر على حكم مشرف، أو اتهامه بالفساد، وهو ما أدى فى ما بعد لاضطراره للاستقالة شريطة ضمان عدم محاكمته فى أغسطس سنة ٢٠٠٨ فيقول: «إن الخلافة هى النظام المنبثق، عن عقيدتكم، قد جعلها الله سبحانه وتعالى جزءًا من دينكم، فبها حُلّت مشاكلكم بطريقة عملية منذ زمن الخلفاء الراشدين حتى سنة ١٩٢٤م. وقد وعد الله سبحانه وتعالى المؤمنين بالتمكين والأمن من خلال هذا النظام»(٢٩٦).

وفى بيان لأمير حزب التحرير الحالى عطاء بن خليل أبى الرشتة فى مرور الذكرى الخامسة والثمانين على سقوط الخلافة، يساوى بين ذكرى الخلافة وذكرى الإسراء والمعراج، ناعيًا على المسلمين تذكرهم للثانية ونسيانهم للأولى، التى لا شك عنده أنها الأهم، فيقول: «أمس كانت ذكرى الإسراء والمعراج، فاحتفل المسلمون، وخطب الخطباء، وتحدث المتحدثون، وأظهروا شوقهم إلى الأقصى والصلاة فيه، ثم أنشد المنشدون مدائح وأناشيد، وبكى من بكى وحزن من حزن... لكنَّ هؤلاء المتحدثين وأولئك الخطباءَ والمنشدين لم يذكروا مَنْ حَفظَ الأقصى وفلسطين، حتى إذا ذهب فلسطين والأقصى، لم يذكروا الخلافة حافظةَ الدين والدنيا، لم يذكروا الخليفة الذى يُقاتَل مِنْ ورائه ويُتّقى به، أليس هذا غريبًا عجيبًا؟!»(٢٩٧)، ولا نرى عجبًا إلا من قول الرجل الذى يساوى بين معجزة ربانية، أنزلت فيها سورة من القرآن، وبين تجربة بشرية اعتوَرها من العورات، وكان من ورائها الكثير من المآسى والعطبات، ما لا يمكن إنكاره لعارف بالتاريخ.

ويؤكد حزب التحرير على اعتقاده بتمكنه من إقامة الخلافة، بل إنه كثيرًا ما يصبر أنصاره وغيرهم، على أن يثقوا بأن الخلافة قريبة وستحل مشاكلهم فعليهم فقط الصبر، وتعبيرًا عن هذا الاعتقاد يقول أبو الرشتة فى خطابه الذى يساجل به المعترضين على الحزب فى دعوته للخلافة: "هناك من قال: غرَّ هؤلاء دينُهم، حزب التحرير مغرور بنفسه، إنه يحلم بإقامة الخلافة، وهى هذه الأيام مستحيلة! ونقول هل حزب التحرير يحلم وهو يتلو وعد الله بالاستخلاف لمن آمن وعمل صالحًا ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ (النور ـ ٥٥)؟. هل حزب التحرير يحلم وهو يقرأ حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعودة الخلافة من جديد: «... ثم تكون

خلافة على منهاج النبوة»؟ ثم هل تكون الخلافةُ مستحيلةً فى بلاد المسلمين؟ أيكون الحكم بالإسلام مستحيلاً فى بلاد الإسلام؟ ولا يكون الحكم بغير الإسلام فى بلاد الإسلام مستحيلاً بل أمرًا واقعًا؟! ما لكم كيف تحكمون؟!»(٢٩٨).

الخلافة حسب عطاء أبى الرشتة الأمير الحالى: هى البضاعةُ والصناعة، هى العزُّ والمنعة، هى حافظةُ الدين والدنيا، هى الأصلُ والفصل، بها تقام الأحكام، وتحدُّ الحدود، وتفتح الفتوح وترفع الرؤوس بالحق. هى التى شَرَع المسلمون بها قبل أن يشرعوا بتجهيز رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ودفنه صلوات الله وسلامه عليه، على أهمية ذلك وعظمته، وكل ذلك لعظم الخلافة وأهميتِها حيث رأى كبارُ الصحابة أن الاشتغال بها أوْلى من ذلك الفرض الكبير: تجهيز الرسول صلوات الله وسلامه عليه.

ويحضر مفهوم الخلافة دائمًا كمبرر لأى عمل، ودفع لأى اتهام، وإعلان جهد استعادتها عقيدة لا تستحق نقاشًا أو اتهامًا، فيذكر بيان لولاية الحزب فى مصر فى ٢٥ مارس/ آذار سنة ٢٠٠٤ فى معرض رده على اعتقال مجموعة بتهمة الانتماء لحزب التحرير قائلاً: «هل هى تهمة أن يُدعى ويُعمل لإقامة دولة فرض الله إقامتها، تجمع شمل المسلمين على صعيد واحد، رايتهم واحدة، وحاكمهم واحد، خليفة يبايعونه على كتاب الله وسُنة رسوله، يجاهد بهم أعداء الله، ويحكمهم بما أنزل الله؟ أهذه تهمة يحاكَم المسلم عليها فى بلاد المسلمين؟!». فطموح الولاية طموح وحدوى إسلامى ولا يقف عند حدود مصر، كما أنه جهد أوجب الله القيام به، بما لا يحتمل الجدل أو الاختلاف معه، حسب تصور حزب التحرير وولاياته المختلفة.

أولاً ـ الأسس المرجعية لمفهوم الخلافة

يقوم مفهوم الخلافة لدى حزب التحرير على عدد من الأسس الفكرية، التى تمثل الأعمدة الإيديولوجية لقيام هذا المفهوم، سواء شرعيته وضرورته أم آلياته، يأتى فى مقدمتها مفهوما «الحاكمية» و «دار الإسلام»، والتفسير التآمرى للتخلف الإسلامى، والموقف الرفضى من الحداثة الغربية انطلاقًا من المرجعية التاريخية والإسلامية، وهذه الأسس قابلة لتبدل الأماكن ومتجاورة بشكل كبير فى خطاب حزب التحرير، بل تمثل الآلية التى يتعاطى بها مع مختلف المستجدات السياسية فى العالم العربى والإسلامى.

مفهوم الحاكمية

يلح الحزب على الحاكمية القطبية، ولعل الحزب وأقطابه أقرب للقطبية من بعض من اعتنقوها من السلفيين الصحويين فى الخليج، حيث يلتزمون نفس المنهج الفكروى فى تحديد

مقولاتهم وتأسيسها، دون إيلاء نظر لمسائل العقيدة، التى يبدو أن ميلهم فيها ميل أشعرى كلامى، كما كان النبهانى المؤسس وجده الصوفى الكبير أحد أبرز أعداء مدرسة الإصلاح الإسلامية ممثلة فى جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده(٢٩٩)!

وخطورة مفهوم الحاكمية كما نرى ليست فى مضمونه، ولكن فى موقَعَته فى مركز دائرة الإيمان، بغية التفسير السياسى للدين، حيث أراد له واضعوه ومستخدموه أن يمثل فارقًا بين «الإيمان» و «الكفر»، جاعلين إياه من أصول الدين وركائز العقيدة، التى يسقط الإيمان بسقوطها، فى موقفهم من الحكومات والمجتمعات فى العالمين العربى والإسلامى.

ونحب أن نذكر فى هذا السياق أن التأسيس الحديث لمفهوم الحاكمية لدى الحركات الإسلامية الحديثة، مثل حزب التحرير، يختلف عن التعاطى القديم مع مبحث الإمامة فى الثيولوجيا الإسلامية «علوم العقيدة وأصول الدين» الإسلامية التقليدية، فمبحث الإمامة القديم كان مبحثًا سجاليًا بين الفرق الإسلامية التاريخية المختلفة، خاصة فى موقفها من الصحابة والفتنة الكبرى التى نشأت بين شيعة على وشيعة معاوية، كل ينتصر لفريقه ويحدد شيعته، حيث كان الموقف من الصحابة وإمامة المسلمين تحديدًا هو مسألة الخلاف بينهم. ولكن الحاكمية الحديثة هى مسألة سجال مع الحكومات والمجتمعات الإسلامية ككل، فبينما كان مبحث الإمامة القديم تأسيسًا للفرقة الناجية وشرعيتها كأهل الحق والعدل، تأتى الحاكمية المعاصرة تأسيسًا مؤولاً لمسألة الإيمان والاعتقاد ذاتها.

وقد أقام حزب التحرير الذى يجعل من استعادة الخلافة هدفه الأول والرئيس، رؤيته على الإيمان بالحاكمية، ولكنها تختلف عن حاكمية سيد قطب والمودودى وإن تأثرت بهما، وذلك فى أنها أشد انغلاقًا على مشكل الدولة، بينما لا يغيب المجتمع والعالم عن الآخرين بدرجة كبيرة، كما أن الرهان والإلحاح الفكرى على طهرية ومثالية نموذج الخلافة التاريخى "العثمانى" وعدم التوجه إليها بأى نقد أو تجاوز، وكأنها كانت نموذجًا يوتوبيًا خارج التاريخ، يتضح أكثر لدى "التحريريين" مقارنة مع سائر الجماعات الإسلامية الأخرى، التى يمتد رهانها الرئيس على تجربة دولة المدينة بشكل رئيس.

ويتضح ما سبق فى أدبيات حزب التحرير بشكل كبير، حيث ترد كل مآسى المسلمين ومشاكلهم، ليس إلى البعد عن الإسلام، ولكن تحديدًا «إلى البُعد عن الإيمان بالله وحده وحقه بالحاكمية»(٣٠٠)، فالإيمان بالله لا يكتمل إلا بتحقق الحاكمية، وهو هنا يستخدم نفس القاموس القطبى الذى أسس لها فى العالم العربى. ويذهب الحزب فى تأكيد هذا المفهوم إلى أن الله أوجب على المسلمين أن يطبقوا الإسلام تطبيقًا شاملاً فى جميع شؤون الحياة، وأن يحكموا به وأن يكون دستورهم وسائر قوانينهم أحكامًا شرعية مأخوذة من كتاب الله وسُنة رسوله... واعتبر عدم الحكم بالإسلام كفرًا»(٣٠١).

ويذكر مؤسس الحزب الشيخ تقى الدين النبهانى، أن المسلم لا يكون مسلمًا مؤمنًا إلا إذا «آمن بالشريعة الإسلامية كلها، لأنها جاءت فى القرآن الكريم، وجاء بها الرسول، صلى الله عليه وسلم، وإلا كان كافرًا»(٣٠٢). ويؤكد النبهانى أن «الدولة الإسلامية ليست رغبة تستأثر بها النفوس عن هوى، بل هى فرض أوجبه الله على المسلمين، وأمرهم أن يقوموا به، وحذرهم عذابه إن هم قصروا فى أدائه». ويضيف: «وكيف يرضون الله والعزة فى بلادهم ليست لله ولا لرسوله وللمؤمنين، وكيف ينجون من عذابه وهم لا يقيمون دولة تجهز الجيوش وتحمى الثغور، وتنفذ حكم الله وتحكم بما أنزل الله؟»(٣٠٣).

الوحدة والتوحيد:

يأتى منطق «الوحدة»، ذو الظلال التاريخية الكثيفة قبل معاهدة «سايكس ـ بيكو»، ومنطق التوحد من أجل إقامتها، بمثابة الأساس الإيديولوجى الثانى الذى يقوم عليه مفهوم الحزب للخلافة وقيامها.

ومن هنا يعتبر سعى ولايات حزب التحرير فى الأقطار المختلفة، سعيًا مرحليًا، نحو قيام دولة قاعدة، تنطلق منها دولة الخلافة التى توحِّد المسلمين. فالتشتت والتفرق وغياب الوحدة التى كانت توفرها دولة الخلافة، هو الداعى الواقعى لضرورتها فى هذا الفكر.

ومن هنا يقول النبهانى: «إن الأمر ليس فى قيام دول، وإنما هو فى قيام دولة واحدة فى العالم الإسلامى كله، وإن الأمر ليس فى قيام دولة، أية دولة، ولا فى قيام دولة إسلامية وتحكم بغير ما أنزل الله، بل ولا فى قيام دولة تسمى إسلامية وتحكم بالقوانين الإسلامية المجردة دون أن تحمل الإسلام قيادة فكرية»، ثم يضيف النبهانى: «إن الأمر ليس فى قيام دولة كذلك وإنما هو فى قيام دولة تستأنف الحياة الإسلامية عن عقيدة، وتطبق الإسلام فى المجتمع بعد أن يكون متغلغلاً فى النفوس، متمكنًا من العقول، وتحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم»(٣٠٤).

فالخلافة عند حزب التحرير هى دولة الوحدة الإسلامية، ولكن السعى لهذه الوحدة يقتضى، كما كان يلح الشوفينيون القوميون كذلك، على توحيد دفة المجتمع فى اتجاهها، وبالتالى يأتى موقف الأحزاب التوحيدية دائمًا من التعددية السياسية والفكرية مليئًا بالعداء والتشكك وهاجس المؤامرة ونصية الرفض.

وكما نجد مقولات الانقلاب عند سيد قطب والمودودى نجدها كذلك عند النبهانى وسائر رموز الحزب، فهو يماهى ويطابق بين مفهومى الجهاد والدعوة إلى الإسلام، ويتحدث عن تطبيق راديكالى للإسلام، بل يعد الانقلاب، خاصة مع كفر الحزب بالديموقراطية التى يعتبرها دينًا مخالفًا لدين الإسلام، هو السبيل الوحيد لإقامة هذه الدولة.

ويعبر النبهانى عن هذا الفهم بقوله: «إن الذين يسلكون طريق الدعوة الإسلامية لإيجاد الدولة الإسلامية، إنما يعملون للوصول إلى الحكم ليجعلوه طريقة لاستئناف الحياة الإسلامية فى البلاد الإسلامية، وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، ولذلك تراهم لا يقبلون الحكم المجزأ

مهما تنوعت وسائل الإغراء، ولا يقبلون الحكم الكامل إلا إذا تمكنوا به من تطبيق الإسلام تطبيقًا انقلابيًا»(٣٠٥).

والحاكمية لله عند حزب التحرير مفهوم مصمت، يقوم على الالتزام الكلى والشامل بميراث التجربة التاريخية الإسلامية، وأنه ما خلا النص يكون كفرًا، فيصير التاريخ تصورًا ميتافيزيقيًا يقع فوق التأويل وضد تجاوزه، حيث لا يصح الاختلاف معه أو تجاوزه، فالديموقراطية كفر عند حزب التحرير، وهو يرى عدم جواز قيام أى حزب أو تكتل للمسلمين على غير المبدأ الإسلامى، حيث يحرم عليهم أن يتكتلوا على أساس رأسمالى أو شيوعى أو اشتراكى أو قومى أو وطنى أو طائفى أو ماسونى: لذلك فإنهم يحرم عليهم إقامة أحزاب شيوعية أو اشتراكية أو رأسمالية... فهى أحزاب كفر وتدعو إلى الكفر(٣٠٦). فالحاكمية تضاد وتحادُّ سائر الأفكار والمبادئ غير الإسلامية بالكلية وفق هذا الفهم.

تتماهى فى أدبيات حزب التحرير مقولة الحاكمية، ذات الصبغة الإيمانية، مع مقولة الخلافة التاريخية، مع مفهوم «دار الإسلام»، التى لا تتحقق إلا بقيام الدولة الإسلامية التى تطبق الشريعة، حتى ولو كان المسلمون بعيدين أخلاقيًا عن هذا الدين. فالنبهانى يرى أن أزمة المسلمين ليست أزمة أخلاقية بالأساس، ولكنها أزمة فكرية، ثم يختزل هذه الأزمة الفكرية فى مسألة وحيدة هى غياب دولة الخلافة أو دولة الشريعة الإسلامية، وهو ما كان سبب خلاف بينه وبين «الإخوان المسلمين»، وسخر للرد على أطروحتهم كتابه «التكتل الحزبى» دون أن يذكرهم بالاسم.

ومن هنا فإن إقامة هذه الدولة هى الفرض الأول على المسلمين، وهو ما يعبر عنه تقى الدين النبهانى قائلاً: «كان لزامًا على المسلمين أن يقيموا الدولة الإسلامية، لأنه لا وجود للإسلام وجودًا مؤثرًا إلا بالدولة، ولأن بلادهم لا تعتبر دار الإسلام إلا إذا حكمتها دار الإسلام»(٣٠٧).

تمجيد الذاكرة

ويؤكد النبهانى على حقيقة وضرورة هذه الدولة، متحديًا أى ظروف إقليمية أو دولية واقعية، أو حقائق تاريخية ترى ما كان بالمسلمين فى فترات متعددة من التاريخ من واقع مشابه لما هم عليه الآن. وعلى رغم وجودها وتحققها وهُتاف المؤمنين باسم «أمير المؤمنين» فى بغداد أو الأندلس أو القاهرة، يتعالى النبهانى على كل ذلك قائلاً: «ليست الدولة الإسلامية خيالاً يداعب الأحلام، لأنها قد امتلأت بها جوانب التاريخ، على مدى ثلاثة عشر قرنًا، فهى حقيقة، كانت كذلك فى الماضى، وتكون كذلك فى المستقبل القريب، لأن عوامل وجودها أقوى من أن ينكرها الزمن، أو يقوى على مصارعتها، وقد امتلأت بها اليوم العقول المستنيرة، وهى أمنية الأمة الإسلامية المتعطشة لمجد الإسلام».

هذا التمجيد للذاكرة هو إن شئنا الدقة تفكير بدائى يشبه أسلوب المفاخرة والمنافرة الجاهلى، فى التفاخر بالأنساب، الذى وصل ببعض الثقافات إلى عبادة الأجداد فى مراحل مختلفة من تاريخها، ولذلك التعصب للأصل الذى يمثل كل الشرعية ويأتى، بعد خروجه من التاريخ، فوق التاريخ ومالكًا له يوجه دفة الحاضر والمستقبل، مع تكفير مقولة تجاوزه.

فالمسلمون لن يعودوا خير أمة أخرجت للناس إلا بعودة الخلافة. يقول أمير الحزب الحالى، مخاطبًا الأمة فى ذكرى الخلافة: «بالأمس وجهنا لكم نداءً لتَغُذّوا السير معنا لنقيمَ الخلافة من جديد، وَجَّهْنا لكم نداءً يدعوكم إلى عز الدنيا وعز الآخرة. وجهنا لكم نداءً يدعوكم إلى اتباع السبيل القويم والصراط المستقيم. ناديناكم أن تَجِدُّوا معنا وتجتهدوا، فلا يهدأ لكم بال حتى تُرفع رايةُ العُقاب، رايةُ رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، لتخفق فى الأعالى إلى عنان السماء، فتعودوا خير أمة أخرجت للناس»(٢٠٨).

ويقول عطاء أبو الرشتة فى اتجاه الإلحاح على تمجيد الذاكرة دون أن أدنى مساءلة لها: «ألم تكفِ خمس وثمانون سنةً من الوقوع فى الإثم لمن لم يعمل لإيجاد الخليفة وبيعته، بأن يتوب ويثوب، ويعملَ مع العاملين؟ ألم يقل الرسول، صلى الله عليه وآله وسلم: «من مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» ثم ﴿ألم يأنِ للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق﴾؟ ألم تكفِ خمس وثمانون سنةً من الضياع وعدم وجود الخلافة حتى أصبحنا كالأيتام على مائدة اللئام، ألم تكفِ تلك السنون لنصحوَ ونستيقظ؟»(٢٠٩).

٤ ـ التفسير السياسى للإسلام

بتمركز حزب التحرير على مقولة الخلافة وضرورة إقامة الدولة الإسلامية، التى تمثل الحل لكل المشاكل يختزل الدين، كل الدين، فى شكل تاريخى للدولة، لم يترك فيها النبى، صلى الله عليه وسلم، نصًا، وليس فيها نص قرآنى واضح، بل يهمل فى هذه الدعوة كثيرًا من الأمور قطعية الثبوت والدلالة، أو المعلومة من الدين بالضرورة، على تعبير الفقهاء، وهو ما ألجأ الحزب، خاصة وهو حزب يلح على أهمية الإصلاح الفكرى والمفاهيمى، إلى عملية تسييس كامل لسائر أمور الدين وشؤونه.

ففى رسالة للحزب بعنوان «أُطروحات فى موضوع إقامة الدولة الإسلامية مخالفة للطريقة الشرعية" والذى ضمنه الحزب أربع شبهات رئيسة، تأتى الأولى حول مسألة الاقتصار فى الدعوة على الحكام وملئهم، وتأتى الشبهة الثانية تحت عنوان «القول بأن العبادة هى المطلوبة وليس العمل لإقامة الدولة الإسلامية»، ويرد الحزب على هذه «الشبهة» بأن «العبادة تشمل كل أعمال الإنسان»، ويرى أن عبادة المسلم تكون حسب الواقع الذى يعيش فيه، فيرى الحزب أن "الدعوة إلى إقامة الإسلام، والحكم بما أنزل الله هى أمر من أوامر الله تجب طاعته. ويقوم به من يؤمن بالله"، ويستدعى الحزب مفهومًا للكفر قائلاً عن ضرورة تأويله للإسلام وشرعيته بما أن المسلمين اليوم يعيشون فى أنظمة كفر لا تستمد أحكامها من عند الله، ولا يحيا المسلم فيها

الحياة الإسلامية، فإنّ الدعوة إلى إقامة الدين تكون دعوة إلى عبادة الله، يجب أن تنصرف إليها الهمم، وتبذل لها الجهود»(٣١٠).

ثم يدعو الحزب إلى ربط دعوته بمشكلات العصر، ومشكلات العصر لا تحتوى شيئًا مما يمكن أن يتحدث عنه أبناء العصر، مثل الديموقراطية أو المواطَنة، أو الحريات أو التنمية. هذه المفردات الحديثة التى اخترقت خطاب كثير من الحركات الإسلامية، لم يئن بعد أوان اختراقها لخطاب حزب التحرير، الذى ينشط فى أوروبا والغرب أكثر من نشاطه فى البلاد الإسلامية. فمشكلات العصر تتحد عنده فى مقولة واحدة هى عودة الخلافة، أو حسب تعبير الحزب نفسه: «تتمثل جميعها بالدعوة إلى استئناف الحياة الإسلامية، حيث تتحقق عبادة الله على أكمل صورة؛ ولذلك كانت الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية هى دعوة إلى إقامة الدين»(٣١١).

ولكن على رغم تطابق منطلقات حزب التحرير مع أطروحات جماعات «السلفية الجهادية»، تظل هناك مفاصلة بين الحزب وبين هذه الجماعات، حيث يرفض الحزب العنف الدموى والمواجهة المسلحة مع الأنظمة، فهو يجاهد جهادًا غير مادى، وإن أيد ممارسات بعض جماعات العنف، ولم يتحفظ تجاهها كما نجد فى ثناءات الحزب على المقاتلين و «الجهاديين» فى العراق ومحاربى الأنظمة الكُفرية. ويأتى موقفه الرافض للعنف بناء على مرحلية دعوته، على رغم قيام بعض عناصره بأحداث عنف متعددة، كما نجد فى حادث الاعتداء على وزير الخارجية المصرى السابق أحمد ماهر سنة ٢٠٠٣، أو قيام بعض عناصر الحزب فى "ولايتى" باكستان وأوزبكستان باستهداف بعض المصالح الحكومية.

ويظل رهان حزب التحرير بشكل رئيس على العنف بعيدًا أو مستبعدًا، مرحبًا بالانقلابات مأمونة النتائج، ففى بيان للحزب تعليقًا على مجزرة بيت حانون فى الرابع من نوفمبر/ تشرين الثانى عام ٢٠٠٦ يدعو الجيوش المسلمة للثورة على حكامها غيرة على أعراض المسلمين، مخاطبًا هؤلاء بقوله: «ألم يئنْ لكم أن تخرجوا من طوق هؤلاء الحكام الذين أوردوكم موارد الذل والهوان بدل أن يحركوكم للقتال فى الميدان؟ كيف يقف جنود مصر والأردن وسوريا ولبنان فى صمت الأموات على الحدود مع فلسطين، وهم يرون بأعينهم نساء المسلمين يلاحقهن يهود؟ تستأذن مصر دولة يهود لإرسال ثلة من حرس الحدود إلى جزء رفح التابع لمصر لتمنع هذا الجزء من نصرة إخوانه ساكنى جزء رفح التابع لفلسطين بدل أن يكون هؤلاء الجند نصرةً لأهل فلسطين ضد وحشية يهود وبطشهم»(٣١٢).

ويصف الحزب الأنظمة الحاكمة بالكافرة ويدعو الجيوش فى ختام خطابه إليهم قائلا: «حزب التحرير يستنصركم لتقوموا معه لإعادة الخلافة الراشدة... فيكون الراشدون، والقادةُ الأوائل والمعتصمُ وصلاحُ الدين والفاتح... وعندها لن يجرؤ كافرٌ أو ظالم على أن يمس طرف امرأة بسوء وينجو بنفسه، ناهيك عن ملاحقتها بالرصاص، ومن ثَمَّ تعودون كما كنتم خير أمة أخرجت للناس»(٣١٣). ولكن الموقف الرسمى للحزب يظل ضد مسألة الجهاد المادى، مع أنه

يرفض فى الآن نفسه وسائل العمل السياسى الديمقراطى. ويكفر النبهانى وعبد القديم زلوم وعطاء أبو الرشته ممارسة العمل البرلمانى، باعتباره ديموقراطية، والديموقراطية كفر، دون أن يحددوا لنا طريقًا واضحًا مختلفًا عن كل ذلك، سوى استمرار الإلحاح على ضرورة الخلافة لدى الجماهير ومحاولة جذب الملأ من الناس إليها.

يرى حزب التحرير أن العنف وارد ضد الخليفة، الذى يكون «إمامًا بمبايعة المسلمين له. وكانت الدار التى يحكمها هذا الإمام هى دار إسلام، أى تحكم بالإسلام وأمانها بأمان المسلمين. والمسلمون فى هذه الحالة مأمورون بطاعته فإن حدث وفرّط هذا الحاكم بما أنزل الله، وأخذ يحكم علنًا بأحكام الكفر، ولو بحكم واحدٍ، من غير أن يكون معه حتى ولا شبهة دليل فإن المسلمين مأمورون بمنابذته بالسيف على ذلك»(٣١٤)، وهو الذى ينطبق عليه وحده حديث شرار الأئمة، أما الحكام والأنظمة الحالية فلا تعارض هكذا... على رغم أن دستور الخلافة الذى وضعه النبهانى كدستور للخلافة المنتظرة ينص على عكس ذلك.

أما الحكام الحاليون فينطبق عليهم حكم حاكم دار الكفر عند حزب التحرير، ويعبر الحزب عن موقفه منه فى أن «واقعه يختلف تمامًا: فهو ليس إمامًا للمسلمين وإن كان حاكمهم، وليس منصَّبًا عليهم تنصيبًا شرعيًا، كما هو مطلوب شرعًا، ولم يتعهد أصلاً بإقامة أحكام الإسلام فى حياتهم وإن كان فرضًا عليه. كذلك فإننا إذا نظرنا إلى واقعنا فإننا سنجد أنه لا يكفى حمل السلاح فى عملية التغيير. وأن المسألة تتعدى تغيير الحاكم إلى الحكم بالإسلام، فمن سيقوم بأعبائه. إنه يحتاج إلى رجال دولة وإلى وسط سياسى إسلامى»، ثم يضيف أن «العمل المسلح يحتاج إلى مال وسلاح وتدريب وهذا يرهق قدرة الحركة، فيغريها باللجوء إلى الغير، وهذا هو أول سبيل السقوط»(٣١٥).

نظرية المؤامرة

إن ترسيخ العداء ليس للغرب وحده، ولكن لكل المفردات غير الإسلامية التى أنتجتها الثقافة الغربية، حتى ولو وجدت لها حوامل شبيهة من التراث العربى والإسلامى، وهذا أساس مهم من الأسس الأيديولوجية لمفهوم الخلافة عند حزب التحرير. فحزبٌ يسعى لتحقيق نموذج تاريخى يوحد الأمة فى شخص حاكم واحد، لا يمكنه التعاطى مع مفردات كحقوق الإنسان أو الديموقراطية أو التعددية أو الحريات، بل يصر على وصمها بالكفر دينًا، وبالمؤامرة تفسيرًا، فهى كلها «مفاهيم خطرة لضرب الإسلام وتركيز الحضارة الغربية"، كما ذكر الحزب فى عنوان أحد كتبه(٣١٦)، الذى يؤكد الحزب فى مقدمته على مركزية وأبدية مقولة الخلافة، حيث يرى أن "إعادة الإسلام للحياة كمبدأ عالمى، وكنظام سياسى، تحمله دولة الخلافة للناس كافة، أمر قد تأكد، ليس للمسلمين العاديين فحسب، بل وللأمة الإسلامية، ولأعداء الإسلام، الذين ما فتئوا يتآمرون على هذا الدين وعلى هذه الأمة»(٣١٧).

ومن المفاهيم التى يراها الحزب جزءًا من هذه المؤامرة، مفهوم «حوار الأديان»، ومفهوم العولمة، بل وأيضًا مفاهيم كالوسطية والإرهاب والأصولية. ويقول الحزب مثلاً عن مفهوم حوار الأديان: «إن فكرة حوار الأديان التى يروج لها اليوم هى فكرة غربية خبيثة دخيلة، لا أصل لها فى الإسلام، لأنها تدعو إلى إيجاد قواسم مشتركة بين الأديان، بل تدعو إلى إيجاد دين جديد مُلفق، يعتنقه المسلمون بدلاً من الإسلام، لأن أصحاب الفكرة والداعين لها هم الكفار الغربيون»(٢١٨). أليس هذا ما يمكن أن نطلق عليها هذيان التفكير بالمؤامرة؟

وفى السياق نفسه يأتى الحديث عن الديموقراطية كنظام كفر، وقد وضع عبدالقديم زلوم فى ذلك كتابًا كان عنوانه حكمًا كما يلى: «الديموقراطية نظام كفر يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها»(٢١٩)، مؤكدًا على كفرية الإيمان بالديموقراطية. ويعبر الحزب عن ذلك فى العديد من مؤلفاته، فكل هذه الأفكار جزء من مؤامرة، حيث «زينوها للمسلمين وسوَّقوها على أنها لا تخالف الإسلام، حتى اعتبرها بعض المسلمين من الإسلام، كالديموقراطية والحرية والتعددية والاشتراكية، وغيرها، بينما شنعوا على بعض الأفكار الإسلامية ونعتوها بأنها أفكار غير حضارية، ولا تصلح لهذا العصر كالجهاد والحدود...»(٢٢٠).

وهو ما أكده الحزب فى عدد من مؤلفاته التى صدرت باسمه، مثل «الحملة الأمريكية على الإسلام» الذى يذكر الحزب فى مقدمته أنه قد «آن أوان المفاصَلة بين الحق والباطل وبين الحياة والموت. فأميركا والغرب الكافر، وحكامكم، ومَن حولهم من سياسيين ومفكرين ورجال اقتصاد وإعلام وغيرهم من المضبوعين بالرأسمالية والمفتونين بطريقتها فى العيش، وكل المنادين بالديموقراطية والتعددية وحقوق الإنسان وسياسات السوق فى خندق واحد هو خندق الباطل، والواعون المخلِصون من حَمَلة الدعوة الإسلامية ومعهم كل الغيورين على دينهم من أبناء الأمة الإسلامية فى خندق الحق»(٢٢١).

وهو ما يؤكده أيضًا الشيخ أحمد الداعور فى كتابه: «نقض القانون المدنى»، والذى يصفه مؤلفه فى مقدمته بأنه: «من الأهمية بمكان لأولئك الذين أسَرتْهم أفكار الغرب وأنظمته وتشريعاته، ممن تثقفوا بثقافته، وغُذُّوا بأفكاره، وما زالوا ينظرون إليه نظرة إكبار ـ بالرغم من انكشاف واقعه على حقيقته ـ لرفع الغشاوة عن عقولهم وقلوبهم، حتى يدركوا فساد أفكار الغرب، وفساد أنظمته وتشريعاته ـ خاصّة التى هى موضع الفخر والاعتزاز عنده ـ وعفنها، ويدركوا أنّها أفكار كفر، وأنظمة كفر، وتشريعات كفر، تتناقض مع أحكام الإسلام وتشريعاته تناقضًا كليًا»(٢٢٢).

ثانيًا ـ مفهوم الخلافة والخطاب السياسى

وكما أتى مفهوم الخلافة مصمتًا ودوغمائيًا، أتت تناصيله كذلك كما نرى فيما عرفه النبهانى بمشروع الدستور الذى يحدد مهام دولة الخلافة وأجهزتها المختلفة، والذى أورده ملحقًا فى آخر كتابه «نظام الإسلام»، وكذلك كتابه «الدولة الإسلامية» الذى يمكننا أن نلاحظ

عليه غياب ما يعرف فى أدبيات السياسة بمفهوم «المواطنة» كلية، ففى المادة (٢٦) من هذا المشروع يؤكد على أنه لا حق لغير المسلم فى انتخاب أو اختيار الخليفة، وفى المادة (٣٤) يؤكد مشروع الدستور على شمولية وتوتاليتارية الدولة، فعلى رغم أن «الأمة هى التى تنصب الخليفة ولكنها لا تملك عزله، متى تم انعقاد بيعته على عقد شرعى»[٢٢٣]، كما يتأكد هذا الملمح فى المادة التالية، حيث تتحد كل السلطات فى يد الخليفة، ويغيب مبدأ ما يعرف بالفصل بين السلطات، فحسب نص المادة (٣٥) نجد «الخليفة هو الدولة، فهو يملك جميع الصلاحيات على جميع الدولة، ولا تجوز مخالفتها».

وعلى رغم أن التجارب التاريخية تثبت استعانة عدد من الخلفاء بغير المسلمين فى إدارة شؤون الدولة، حتى كان منهم الوزير فى الدولة الأموية مثل سرجون الذى كان وزيرًا لمعاوية، والوزير والحاجب فى الدولتين العباسية والفاطمية، إلا أن حزب التحرير يحرم أى ولايات عامة أو شبه عامة على غير المسلمين، فمعاون التفويض ينبغى أن يكون مسلمًا، وكذلك معاون التنفيذ، وأى رجل من بطانة الخليفة، بل تحرم عليهم كذلك عضوية مجلس الأمة عضوية فاعلة، وتقف فقط عند إظهار الشكوى من ظلم الحكام، أو من إساءة تطبيق الإسلام، حسب نص المادتين (١٠١) و (١٠٢) وتنص المادة (١٠٣) على أن «الشورى حق للمسلمين فحسب، ولا حق لغير المسلمين فى الشورى، وأما إبداء الرأى فإنه يجوز لجميع أفراد الرعية مسلمين أو غير مسلمين»[٢٢٤].

وتأتى الدولة فى باب الجهاد، أمة حربية وليست أمة دعوة، فبين واجبات أفرادها حسب المادة (٥٦) أن «كل رجل مسلم يبلغ من العمر خمسة عشر عامًا، فرض عليه أن يتدرب على الجندية استعدادًا للجهاد، وأما التجنيد فهو فرض على الكناية». وكل الأمة جيش احتياط حسب المادة (٥٧). وهذه الشمولية تمتد حتى فى القضاء الذى مقصده تحقيق العدالة حيث لا توجد محاكم استئناف حسب نص المادة (٧٤).

وهذا الدستور يرى أن الأصل فى عمل المرأة «أنها أم أو مربية وهى عِرض يجب أن يُصان»، وكذلك يمنع الاختلاط بينها وبين الرجل فى أى مكان حسب المادتين (١٠٨)، (١٠٩).

ومن عجائب هذا الدستور فى موقفه من سياسة التعليم تأكيده فى المادة (١٦٥) على أن «يكون الأساس الذى يقوم عليه منهج التعليم هو العقيدة الإسلامية»، ثم يؤكد فى المادة (١٧٢) على وحدانية منهاج التعليم هذا «حيث لا يسمح بمنهاج غير منهاج الدولة، ولا تمنع المدارس الأهلية ما دامت متقيدة بمنهاج الدولة، قائمة على أساس خطة التعليم، متحققة فيها سياسة التعليم وغايته». ويؤكد على «ألا تختص بطائفة أو دين أو مذهب أو عنصر أو لون». ألا يعنى ذلك أن الطوائف والأقليات الدينية الأخرى ستضطر لتدريس منهج قائم بالأساس الصريح على العقيدة الإسلامية حسب هذا الدستور؟

وفى مثل دولة الخلافة هذه تكون المعارضة ممنوعة، فجزء من مهمة الدولة حسب المادة (١٨٠) «الجرأة فى كشف جرائم الدول، وبيان خطر السياسات الزائفة، وفضح المؤامرات الخبيثة، وتحطيم الشخصيات المضللة، هو من أهم الأساليب السياسية». وإذن فمنطق الصراع الخارجى والداخلى وهاجس المؤامرة يوجه كل توجهات دولة الخلافة الحديثة التى يبشر بها حزب التحرير.

ويرفض دستور هذه الدولة المنظمات الدولية حسب مادته (١٨٦) التى تنص على أن "المنظمات التى تقوم على غير أساس الإسلام، أو تطبيق أحكام غير أحكام الإسلام، ولا يجوز للدولة أن تشترك فيها، وذلك كالمنظمات الدولية مثل هيئة الأمم، ومحكمة العدل الدولية، وصندوق النقد الدولى، والبنك الدولى، وكالمنظمات الإقليمية مثل الجامعة العربية»[٢٢٥].

فهذه الدولة فى صراع مع العالم، وترفض كل أسسه ومؤسساته، ومن العجيب أنها لا تطرح بدائل على مستوى الفكر أو الواقع لمثل هذا العالم، ولكن تحاكم الآخرين متى تعاطوا معه.

ومن هنا كان موقف الحزب العنيف من «اتفاق مكة» الذى تم بين حركتى «حماس» و«فتح» تحت رعاية من الملك عبد الله بن عبد العزيز خادم الحرمين الشريفين، فقد سماه الحزب فى بيانه الصادر فى ٩ فبراير/ شباط سنة ٢٠٠٧ بعنوان رئيس هو «الاتفاق الكارثة» وعنوان فرعى هو «إعلانُ فتح وحماس الالتزامَ بقرارات القمم العربية والاحترامَ للقرارت الدولية ولاتفاقيات المنظمة، وكل هذه تعترف بدولة يهود»، هذا الاتفاق الذى كان حقنًا لدماء الأشقاء فى فلسطين، ولم يتحفظ تجاهه ويرفضه سوى حزب التحرير وتنظيم «القاعدة» ممثلاً فى خطاب لأيمن الظواهرى، استخدم المنطق والخطاب نفسهما، فحزب التحرير رأى أن "التوقيع على الاتفاق المذكور هو كارثة" وذلك لثلاثة أسباب رئيسة ذكرها فى سياق اعتراضه على الاتفاقية، هى:

١ ـ أنها وُقِّعت فى الشهر الحرام وفى البلد الحرام.

٢ ـ أنّ صنعوا لها عمليةَ (إخراج) بتصعيد اقتتال أهل السلطة وأهل الحكومة، وسفك الدماء البريئة لإدخال الرعب فى قلوب أهل فلسطين ليقبلوا بالاتفاق الكارثة حقنًا للدماء.

٣ ـ أنّ هذا الإقرار والاعتراف بدولة يهود، جاء فى الوقت الذى هى فيه تصعِّد إجرامها فى حفريات المسجد الأقصى وقضمه بالتدريج على مرأى ومسمع من الحكام والسلطة. وبدلاً من تحريك الجيوش لنصرة الأقصى يوقِّعون الاتفاقيات التى تنص على «الالتزام والاحترام» بقرارات تُقِرُّ كيان يهود المغتصب للأقصى، المرتكب للمجازر فيه!.

هكذا تتبدى الأسس الأيديولوجية لمفهوم الخلافة ونموذجها فى خطاب وتوجهات حزب التحرير من قضية تجاهل أصلها وهو وقف الصراع بين الأشقاء، الذى لم يقف ليقرأه فقط قراءة شمولية تقوم على هاجس المؤامرة، وعلى رفض أى حوار يعترف بالآخر، على رغم أن وجوده حقيقة، وقبل كل ذلك يتجاهل إمكانياته وقدراته الذاتية.

فهذه الأسس التى شكلت مفهوم الحزب للخلافة تشكل كذلك المواقف السياسية التى يتخذها من الأحداث السياسية المختلفة، ففى بيان للحزب تجاه القمة العربية التاسعة عشرة التى عقدت فى الرياض فى ٢٩ مارس/ آذار سنة ٢٠٠٧ نجد الحزب يلحُّ فى اتهام القمة ـ التى تعتبر الأهم بين القمم العربية خلال الخمسة عشر عامًا الأخيرة بما استطاعته من جمع الكلمة وتحقيق قدر عالٍ من الوفاق فى الموقف السياسى العربى من حل القضية الفلسطينية، ووضع الكرة فى الملعب الإسرائيلى، وتشكيل لجنة متابعة لتفعيل القضية دوليًا ـ يصفها بأنها صنيعة أمريكية، حيث أتى البيان مؤكدًا على أن «أميركا (تَعْقِدُ) مؤتمر القمة العربى فى الرياض! للإجهاز على قضايا المسلمين وبخاصة فلسطين».

إن استقراء مواقف الحزب من أى أزمة عربية أو إسلامية، سواء تجلى هذا الموقف فى نشرات ولاياته أم إمارته العامة، تأتى رهانًا على أمرين لا ثالث لهما، أولهما أن هناك مؤامرة حيث كل الحكومات العربية «صنائع غربية»، وبالتالى يكون ما تقوم به جزءًا من مؤامرة خارجية على الإسلام والمسلمين، والثانى أنه لا حل إلا بالخلافة وإقامة الدولة الإسلامية التى يرومها الحزب.

الفصل الرابع
صدام الحضارات إسلاميًا..

سنعرض فى القسم الثالث لنظرية هانتيجتون، ولكن نحب فى هذا الفصل أن نشير لبعض الجهود المسلمة التى سبقته فى تأسيس صدام الحضارات إسلاميًا، تلك الجهود، التى تلح كما يلح محمد عبد السلام فرج فى كتابه «الفريضة الغائبة» أن محمدًا ـ ص ـ إنما أتى بالذبح لمن خالفه، رغم أن الله وصفه بأنه رحمة للعالمين، وأنه لو كان فظًا غليظ القلب لانفض الناس من حوله.

فمن الإنصاف أن نؤكد أن ثمة بعض التصورات الإسلاموية المعاصرة تنتهى إلى القول بصدام حضارات معلن ومؤبد بين المسلمين وغيرهم، كل الأغيار..

وليس يعيبنا أن نؤكد ذلك، فكما أعجب كثير من مفكرينا بنقد أمثال توينبى وبريستيد حتى تشومسكى للحضارة الغربية، من المهم الإنصاف بحق أنفسنا والاقتصاص منها كذلك، فكثير من الأطروحات الفكروية والتجارب السياسية لم تر فى غير المسلمين سوى أعداء.. بل حتى ولو كانوا مسلمين من مذاهب أخرى!

ولعل المجازر الجماعية التى قام بها الصفويون للسنة فى إيران أو ما قام بها العثمانيون للشيعة فى البلاد التى تحت سيطرتهم تؤكد على هذا المعنى، فحين يحرق الآلاف ويصنع بهذه البلدان وتسبى النساء حتى زوجة الشاه إسماعيل الصفوى، نفسه مؤسس الدولة الصفوية، ونكاية فيه يزوجها السلطان العثمانى من أحد جنوده لا شك أن نعيش صدام هويات فعلية وثقافية لا يمكن استمرار غض البصر عنه..

ولعل النموذج الذى سنضربه الآن من أتباع بن لادن صاحب النسطاطين، فسطاط الإيمان والكفر، هذه المقولة التى أتت فى خطابه بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر، لم تكن مجرد تهديد بل كانت اعتقادًا يعلنه، دشنه وأسس له العديدون من فقهاء العصور الإسلامية التليدة حتى منظرى السلفية الجهادية المعاصرين..

وهذا الاعتقاد التأبيدى للعداء يقوم أساسًا على مبدأين:

أولهما ـ القول بجهاد الطلب، وجواز طلب الأعداء فى بلادهم دون اشتراط تعرضهم لنا بأذى.

وثانيهما - وهو الأكثر خطورة القول بمفهوم الدارين، دار الإسلام ودار الكفر، وسهولة تحول الأولى للثانية فتتحول لدار حرب، وشبه استحالة تحول الثانية للأولى فتكون دار إسلام، واقعيًا وتاريخيًا! فتمتد الحرب للمخالفين فى الدين ثم تتحول للمخالفين فى الاعتقاد ثم تتحول للمختلفين فى الاحتكام! هكذا دوائر مؤسسة للصراع الحضارى الجهادى الإسلاموى ضد أغيارهم..

فقد تجاوز السلفيون الجهاديون التصور السائد والتقليدى لمفهومى (دار الإسلام ودار الكفر) بأن الأولى هى من أهلها مسلمون، وأن الثانية هى من يكون أهلها كافرين، مؤكدين على أهمية الغلبة لأحكام الإسلام، فلا اعتبار للأهل ولدينهم فى هذه المسألة، ويؤكد كل من عبد القادر بن عبد العزيز وكذلك أبو محمد المقدسى وأبو جندل الأزدى أن دار الإسلام يمكن أن تتحول إلى دار كفر متى غلبت فيها كلمة الكفر وحكمت شرائعه، وهو ما يمثل المبرر الأيديولوجى لحرب الحكومات الوطنية والمجتمعات المسلمة المعاصرة، بحجة أنها قد تحولت من الدار الأولى دار الإسلام ودار السلام إلى الدار الثانية دار الحرب.

يؤكد عبد القادر بن عبد العزيز فى مرحلته الأولى، على أن تقسيم الديار إلى دار إسلام ودار كفر هو أمر ثابت بالنصوص ولم يحدثه الفقهاء، وهو يرى أن «مناط الحكم على الدار: نوع الأحكام المعبرة عن أصحاب الغلبة فيها»[٣٢٦]. ويقول أبو جندل فارس آل شويل الزهرانى، المسجون حاليًا، فى السجون السعودية، فى هذا السياق: «دار الإسلام هى كلُّ بلدٍ أو بقعةٍ تعلوها أحكامُ الإسلام والغلبةُ والقوة والكلمةُ فيها للمسلمين وإن كان أكثر سكان هذه الدار من الكافرين. ودار الكفر، هى كلُّ بلدٍ أو بقعةٍ تعلوها أحكامُ الكفر، والغلبةُ والقوة والكلمةُ فيها للكافرين وإن كان أكثر سكان هذه الدار من المسلمين»[٣٢٧].

ويؤكد عبد القادر بن عبد العزيز أنه «لا دخل لديانة أكثرية السكان فى الحكم على الدار» وكذلك «ولا دخل لظهور شعائر الإسلام أو الكفر فى الحكم على الدار»[٣٢٨]. فالمناط الوحيد فى الحكم على الدار هو غلبة أحكام الإسلام، وما لم تغلب هذه الأحكام، وإن كانت نسبة المسلمين بهذه الدار أغلبية مطلقة، تكون الدار دار كفر عند السلفية الجهادية.

الجهاد طريق التوحيد

الدين لا يتحقق وفق هذا التصور إلا بالجهاد، والجهاد لا يعنى سوى قتال الآخرين، وبينما يكون التوحيد هو الاعتقاد المعنوى، يكون الجهاد هو علامة الإيمان والاعتقاد العملى الذى يتجلى به إيمان صاحبه.

وكثيرًا ما يذكر القاعديون والسلفيون الجهاديون، وهم غالبا من ذوى الخبرات السابقة فى الجهاد الأفغانى ومع دولة طالبان، كلمة عبد الله عزام «أن من ذهب إلى الجهاد عاد بغير القلب الذى ذهب به» ويختلف السلفيون الجهاديون والجهاديون عن المدارس السلفية التقليدية فى إلحاحهم على عدم جواز إذن الحاكم متى وجب الجهاد، وأنه فرض عين على كل أعيان الأمة،

ويذكر عبد القادر بن عبد العزيز أن بدايته شرعت مع نبى الله موسى عليه السلام وأن نهايته تكون مع قتال المسلمين آخر الزمان مع نبى الله عيسى للدجال ومن معه من اليهود(٣٢٩) هكذا سيستمر الجهاد والصدام مع الآخرين ومدافعتهم حتى آخر الزمان بدون شروط ,,كم هى كبد هذه الدنيا!

ويلح أيمن الظواهرى وغيره على أن فقه الجهاد لا يؤخذ إلا من المجاهدين، ولا يؤخذ من القاعدين فى سياق رده على مراجعات عبد القادر بن عبد العزيز الأخيرة، وهو ما يعنى رفض أى تحفظ على تصور العلاقة بين المسلمين وغيرهم يطرحه عليهم غيرهم، حتى ولو فاقهم علمًا وتأصيلاً شأن ما دشنه ويدشنه العديد من الإسلاميين المعتدلين فى فقه العلاقات الدولية فى الإسلام!

وهو نفس ما كان يطرحه عبد القادر بن عبد العزيز فى مرحلته الأولى حين كان يقول «موضوع الجهاد من أكثر الموضوعات تعرضًا للطعن والشبهات والتحريف فى زماننا هذا نظرًا لأنه الدرع الواقية لأمة المسلمين التى يراد لها أن تبقى ذليلة مستباحة من أعدائها، فالجهاد هو أخطر ما يهدد أعداء المسلمين من قوى الكفر العالمى ومن الحكام الطواغيت المرتدين على السواء، فأوعزوا إلى بطانتهم من المستشرقين والمستغربين وعلماء السوء أن يطعنوا فى الجهاد ويثيروا الشبهات حوله وأن يحرفوا معناه ومقاصده لدى المسلمين، بل بلغ الأمر إلى حذف كل ما يمت للجهاد بصلة من المناهج التعليمية لطلاب المدارس، وإلى نهى خطباء المساجد عن الكلام فى الجهاد إلى غير ذلك من وسائل المكر والتضليل»(٣٣٠).

وفى السياق نفسه يكتب أبو بصير الطرسوسى فى سياق حديثه عن «صراع الحضارات مفهومه وحقيقته وواقعه» مؤكدًا أنه الحقيقة والقانون المؤبد بين المسلمين وغيرهم، أن الذل «يتحقق وينزل بالأمة بسبب ترك العمل بسنة التدافع، وترك الجهاد فى سبيل الله» ويؤكد أن كل الأزمات والنكبات التى تمر بها الأمة الإسلامية إنما هى نتائج ترك العمل بسنة التدافع، والركون إلى وهم تعايش الحضارات.. أن تداعى أمم الكفر والشرك والضلال على أمة الإسلام كما تتداعى الأكلة إلى قصعتها.. وقد حصل ذلك.. وها نحن نراه يوميًا أمام أعيننا»(٣٣١).

ويرفض الجهاديون أى نقد موجه لجهاد «الطلب» وأن الجهاد فقط هو جهاد دفع، فيذكر أبو جندل الأزدى أن هذا «إنكار لمعلوم من الدين بالضرورة»، وينقل عن عبد الرحمن الدوسرى قوله: «إن قتال الكفار على العموم واجب بالنصوص القطعية من وحى الله كتاب وسنة، وهذا القتال للهجوم لا للدفاع كما تَصوَّره بعض المنهزمين هزيمة عقلية باسم الدفاع عن تشويه سمعة الإسلام والذين اشتبهت عليهم معانى النصوص التى يفيد بعضها الخصوص فأعمتهم هزيمتهم العقلية أو الهوى عن النظر فى العمومات الصارفة الناسخة لما قبلها لكونها عامة ومتأخرة»(٣٣٢).

ويرفض الزهرانى فى كتابه عن «العلاقات الدولية فى الإسلام» أن لا تقوم العلاقة بين المسلمين وغيرهم إلا على قانون الحرب مصرحًا بذلك من غير تمويه حيث يقول: «لا بد أن يحكمَ الإسلامُ حياةَ البشرية فلا يُترك فيه ـ أى الإسلام ـ كبير ولا صغير إلا وهو محل تطبيق، قال تعالى (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلّه) فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغير الله وجب القتال حتى يكون الدين كله لله»(٢٢٣).

وفى كتاب بعنوان «شهادة الثقات»، الذى يأتى أول ثقاته أسامة بن لادن، يلح كاتبه المدعو صالح بن سعد الحسن، على ضرورة البراء من الحكام والحكومات المسلمة، ويقول «لا يستغرب خفاء كثيرٍ من الحقائق الشرعية على الناس، وغيابها عن ميدان الواقع لقلة الداعين إليها حبًا فى الدنيا وكراهيةً للموت ولا حول ولا قوة إلا بالله، وإن من تلك الحقائق تكفير الحكام المرتدين عن الإسلام، الجاثمين على صدور المسلمين فى ديارهم، حيث تواطأ أكثر العلماء والدعاة وطلبة العلم المقتنعين بهذه الحقيقة على كتمها وإخفائها والإسرار بها»(٢٢٤).

وتربط السلفية الجهادية البراء من كل ما يعارض الشرع ـ فى تصورها ـ أو يعارضها كطائفة منصورة، بالإيمان وحسن التوحيد، أما من يخالفها فمرتبته تقع بين التكفير والتخوين والتحفظ تجاهه حسب درجة قربه أو بعده عنها. والولاء والبراء من موجبات ولوازم التوحيد، وهو ما يؤكد عليه أبو محمد المقدسى بقوله: «من أهم عراه الوثقى ـ أى التوحيد ـ موضوع الولاء والبراء الذى يستلزم البراء من واضعى هذه الأنظمة والقوانين والقائمين عليها، وأن يكون منهج الإنسان المسلم فى المحبة والبغض والموالاة والمعاداة منضبطة وفقًا لهذا الأصل، وقد فصلنا هذا فى رسالتنا «ملة إبراهيم» فى شرحنا لقوله تعالى ﴿إنا براء منكم ومما تعبدون من دون الله﴾ (الممتحنة ٤) وكذلك فى قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء من دون الله بعضهم أولياء بعض، ومن يتولهم منكم فإنه منهم﴾ (المائدة ٥١). وقد ذكرت الجماعة الإسلامية المصرية فى ميثاق عملها الذى أسمته ميثاق العمل الإسلامى، والذى سارت على نهجه كثير من الجماعات الإسلامية الجهادية بأن ولاءها لله ولرسوله وللمؤمنين»(٢٢٥).

ويرى فارس آل شويل الزهرانى أو «أبو جندل الأزدى» أن العلماء الذين يرون تصورًا للإسلام أكثر اعتدالا: محل عجب، وأنهم ليسوا سوى نتاج «الهزيمة الفكرية المعشة فى نفوس كثيرٍ من المحسوبين على الفقه والدين»، الذين يحترمون الشرائع «الطاغوتية» للأمم المتحدة وغيرها، ويرضخون «لتقسيمات (سايكس بيكو) وغيرها من الأقوال التى غزت العالم الإسلامى بعد تدهور الخلافة العثمانية، والتى اتجهت فى نهاية عهدها إلى العلمنة بصورها المختلفة، من تحكيم القوانين الوضعية وإزاحة الأحكام الشرعية ومنح السيادة للشعوب، بدلاً من سيادة حكم الله تعالى، ومعاملة الناس بناءً على المواطنة ونبذ الأخوة الإسلامية».

بل إن مبدأ سماحة الإسلام ورحمته ليس سوى دعوة خبيثة عند هذا الخبيث وأن الدعوة إليه ليست سوى واحدة من بعض الدعوات الخبيثة «التى تنادى بالتسامح الدينى ومقاربة الأديان وحوار الأديان، وعُقد لذلك المؤتمرات والندوات، وراجت المطبوعات لهذه الدعوات (...) فوصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم من ذلٍّ وهزيمة، وتخلف وتشرذم وتشتت»(٢٣٦)

دار الإسلام ودار الكفر

يبدأ الزهرانى الحلقة الأولى من كتابه بتحديد مفهومه لدار الإسلام ودار الكفر، وهو يرى أن هذا التمييز بدأ مع هجرة النبى، صلى الله عليه وسلم للمدينة، ويدلل على مفهوم الدار بأن فكرة الهجرة إلى المدينة كانت فرضًا على المسلمين حتى تحقق الفتح فى السنة الثامنة الهجرية، ولكن الزهرانى يمتد بها إلى ما بعدها، حيث يرى أن فريضة الهجرة بقيت من بين ظهرانى الكفار، فعن معاوية قال: سمعت رسول اللّه صلى الله عليه وسلم يقول: «لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها» رواه أحمد وأبو داود، وعن عبد اللّه بن السعدى أن رسول اللّه صلى الله عليه وسلم قال: «لا تنقطع الهجرة ما قوتل العدو» رواه أحمد والنسائى، وفى هذا دليل على أن الهجرة باقية ما بقيت المقاتلة للكفار وهذا البقاء لفريضة الهجرة يكرس فى تصور الزهرانى مفهوم الدار الذى أشرنا له سابقًا.

والصحيح أن النبى، صلى الله عليه وسلم، حين فرض الهجرة على صحابته قبل الفتح إنما كان يقوى مركزه فى المدينة كذلك، حتى صار غالبية سكانها من المهاجرين المسلمين إليها، أى أنه كان يقوى الأمة والجماعة المسلمة، ولم يكن تكريسًا لمفهوم الدار، الذى أتى تعبيرها فى القرآن فى باب تزكية المدينة كدار للهجرة فقط، ولكن فرض الهجرة بمعنى الانتقال إلى المدينة التى ازدحمت بأهلها، انتهى بعد الفتح ومأمن المسلمين شوكة كفار قريش والمنافقين واليهود وغيرهم، وبقى الكثير من الصحابة فى قومهم غير مهاجرين عنها، وبقى الجهاد والنية فقط.

ويجسد الزهرانى أحد روافد التشويه الإسلامى فى تمجيد الذاكرة، وذاكرة المغازى التى كتبت فى القرن الثانى الهجرى، فهو ينقل عن التهانوى فى تعريف السير قوله إنها تعنى "فى لسان الشرع طريقة المسلمين فى المعاملة مع الكافرين والباغين وغيرهما من المستأمنين والمرتدين وأهل الذمة... وقد يُراد بها السُّنّة أو الطريقة فى المعاملات، يُقال: سار أبو بكرٍ ـ بسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم- وسُمّيت المغازى سيرًا، لأن أول أمورها السير إلى الغزو، وأن المقصود بها فى قولنا كتاب السِّير: سير الإمام ومعاملاته مع الغزاة والأنصار والكفار»(٢٣٧).

ومثل هذه الأحاديث والسير والمغازى من المهم أن تقرأ فى سياقها، فهو حديث قبل الحرب، فى عالم كانت الحرب قانونه، ولو لم يغز المسلمون ويروا الكافرين والأحزاب من حولهم قوة، لأراهم هؤلاء. من هنا كان ثناء النبى، صلى الله عليه وسلم، على الصحابى الجليل «أبو دجانة» حين قال: «رحم الله رجلا أراهم اليوم من نفسه قوة».

ولغة القوة فى عصر النبى كانت قانونًا عربيًا واقليميًا، يوجب على المسلمين التعاطى معه، بل كانت الحرب مورد الحياة للكثير من القبائل والأحزاب، ومن هنا كان تجاوب الإسلام والنبى مع قانونها، واستعداده للتعاطى معها، ولكن بآداب وقوانين مختلفة، ولكن كل ذلك ليس فقط دعوة النبى التى دعا إليها كفار مكة أو أنصار المدينة فى البداية، ولكن هذا التاريخ الاجتماعى والسياسى والثقافى لا يشغل بال من أراد أن يرتفع بالأحكام فوقه، وهو ما غاب عن كثير من المسلمين فترة طويلة من التاريخ.

إنه إغراء الغلبة فى تحديد زعيم القبيلة المنتصر، ومن يسيطر عليها، والقبيلة هنا وقانونها ليست سوى العلاقات الدولية، أو القبيلة البشرية فى طرح أصحاب نظرية الحضارات الإسلاموية، هى هنا فى العلاقات الدولية: «القبيلة البشرية»..

إن فقه الغلبة هذا يتعاطى به المتطرفون المعاصرون مع كل مختلف معهم، سواء فى الفضاء الوطنى فى الدول الحديثة، فيما يخص قضايا الأقليات، أو فى الفضاء الحضارى، فيما يخص العلاقات مع الدول غير المسلمة، وهو قانون إمبريالى وبدائى، لا يمكن قبوله على إطلاقه، سواء من الفاتحين والمستعمرين الغربيين أو الفاتحين المسلمين بالغلبة. وليس بالتحضر والعلم والحوار.

والزهرانى ليس إلا ناقلاً غير قادر على التفكير مع ما ينقل، فينقل فى إطار تأكيده على مفهوم الغلبة عن القاضى أبى يعلى الحنبلى تعريفه لها: «كلُّ دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الإسلام فهى دار الكفر». وقال المرداوى رحمه الله: «ودار الحرب: ما يغلب فيها حكم الكفر» ومثل هذا الاعتبار ينقله عن الشوكانى: «أن القضية كلها هى ظهور الكلمة»(٣٢٨).

وهذا القيادى والمنظر القاعدى ليس سوى تبع وخلف لسلف أحادى التوجه، لا يرجع لسواهم غير قادر على أن يشب عن الطوق، فهو ينقل فقط عن مرجعيات التكفيريين الجهاديين المعاصرين، مثل سيد قطب، وعبد الله عزام، وأبى محمد المقدسى، وعبد القادر بن عبد العزيز، وفرج الدوسرى، وسعد النهد، ورفاعى طه... وغيرهم.

فينقل عن سيد قطب قوله الصدامى: «ينقسم العالم فى نظر الإسلام وفى اعتبار المسلم إلى قسمين لا ثالث لهما: الأول: دار إسلام، وتشمل كل بلد تطبق فيه أحكام الإسلام، وتحكمه شريعة الإسلام سواء كان أهله كلهم مسلمين، أم كان أهله مسلمين وذميين، أم كان أهله كلهم ذميين ولكن حكامه مسلمون يطبقون فيه أحكام الإسلام، ويحكمون بشريعة الإسلام.. فالمدار كله فى اعتبارِ بلدٍ مَا دار إسلامٍ هو تطبيقه لأحكام الإسلام، وحكمه بشريعة الإسلام. الثانى: دار حرب، وتشمل كل بلد لا تطبق فيه أحكام الإسلام، ولا يحكم بشريعة الإسلام، كائنًا أهله ما كانوا، سواء قالوا: إنهم مسلمون، أم أنهم أهل كتاب أم أنهم كفار، فالمدار كله فى اعتبارِ بلدٍ مَا دار حربٍ هو عدم تطبيقه لأحكام الإسلام، وعدم حكمه بشريعة الإسلام»(٣٢٩).

ويتبعه فى ذلك رفاعى طه: «إن الدور تأخذ حكم الأحكام التى تعلوها، فإن علتها أحكام الكفار وصارت قوانينهم نافذة وهى التى تحكم البلاد والعباد، صارت هذه البلاد دار حرب وكفر. وإن كان أكثر أهلها من المسلمين ووجب على المسلمين استنقاذها ممن تغلَّب عليها من الكافرين وإن تسموا بأسماء المسلمين، وإن علت البلاد أحكام الإسلام وصارت قوانين الإسلام وتشريعاته نافذة وهى التى تحكم البلاد والعباد، صارت هذه البلاد دار إسلام، وإن كان أكثر أهلها من الكافرين ووجب على المسلمين حمايتها والدفاع عنها»(٢٤٠).

وينتهى الزهرانى فى تحقيقه للمسألة إلى قاعدتين حاكمتين لوصف الدار، هما:

١ ـ لا دخل لديانة أكثرية السكان فى الحكم على الدار.

٢ ـ لا دخل لظهور شعائر الإسلام أو الكفر فى الحكم على الدار.

ودليله أن خيبر كان يسكنها اليهود لما فتحها النبى، صلى الله عليه وسلم، عام ٧هـ. فالقضية كلها عند الزهرانى كما يلح عليها فى كتابه هى الغلبة، وليس شيئًا سوى هذه الغلبة، حتى ولو ظهرت شعائر الإسلام والتزم المسلمون شريعته، فالقاعدة الحاكمة هى أن «الدار إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها»، وينقل عن أبى القاسم الرافعى الشافعى قوله: «وليس من شرط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمون، بل يُكتفى كونها فى يد الإمام وإسلامه».

ويذكر الزهرانى أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، وبعض صحابته كانوا فى مكة يظهرون الصلاة وتلاوة القرآن، ولكن لم تصبح مكة دار إسلام، ولكن هل مفهوم الدار كان محملاً بهذه التأويلات الكثيرة والثقيلة على أمور طبيعية بدأت فى أول عهد النبوة؟ وإذا وافقنا الزهرانى وغيره على ذلك لقلنا إن النبى، صلى الله عليه وسلم، هاجر للغلبة ولم يهاجر للدعوة، ولم يهاجر فرارًا بدينه ودين المسلمين من التعذيب والهول الذى كان يذيقهم إياه كفار مكة، ولما فهمنا لماذا قبل النبى، صلى الله عليه وسلم، صلح الحديبية، الذى وصفه عمر بن الخطاب رضى الله عنه بأنه إعطاء الدنية فى الدين. ولكن من المؤكد أن النبى، صلى الله عليه وسلم، لم تكن تشغله قضية الغلبة، قدر ما قدم عليها قضية الدعوة، ومن ذلك قول عمر بن عبد العزيز «بعث محمد هاديًا ولم يبعث جابيًا»، ومن هذا قبول صلاح الدين الأيوبى صلح الصليبيين، الذى يعرف بصلح الرملة، حين اجتمعت عليه الممالك الصليبية بعد انتصاره وتحريره القدس، فلم تكن تشغله قضية الغلبة، ولكن شغلته قضية الأمة وكفاءتها، وقدرته الواقعية والممكنة.

محمد الفاتح ليس فاتحاً! وطالبان دولة الإسلام.

ومن دور الردة التى يعرضها الزهرانى: إسبانيا المعاصرة، وكذلك دول اليونان وصربيا التى كانت تحت الحكم العثمانى قبل الخلافة، ومنها أيضًا نبوءة فتح القسطنطينية قرب قيام الساعة وظهور الدجال، وهو يرى أن فتح محمد الفاتح لها ليس هو الفتح المقصود فى النبوءة والمذكور فى كتب الفتن، ويتحفظ تجاه شخصية محمد الفاتح الذى ينقل عن فرج الدوسرى تقييمًا سلبيًا له، فهو «صوفى وقبورى، ولديه مشاكل فى الاعتقاد»، هكذا يقيم الزهرانى خليفة

مسلمًا فتح معقل المسيحية الشرقية، بينما يلتمس قائده يوسف العييرى فى كتابه عن حركة طالبان «الميزان لحركة طالبان» الأعذار للحركة فى اعتقادها فى الصوفية والولاية وما شابه، الأمر الذى يدلل على ازدواجية المعايير فى خطاب القاعدة؟ فطالبان هى على النهج الصحيح رغم قبوريتها، أما محمد الفاتح فلا يستحق لقب «فاتح» لقبوريته، وأن على المسلمين أن ينتظروا فتحًا ثانيًا للقسطنطينية قرب ظهور الدجال!(٣٤١).

يقول الزهرانى فى ذلك: «ومن الأدلة على تحول دار الإسلام إلى دار كفر فتح القسطنطينية، الذى يكون قريبًا من خروج الدجال مع علمنا أنها فُتحت سنة ٨٥٧هـ على يد محمد الفاتح، الذى حوَّل اسمها إلى إسلام بول ـ مدينة الإسلام ـ ومسح الإمبراطورية الرومانية الشرقية، وذلك أيام الدولة العثمانية، وفتحه لها ليس هو الفتح الذى بشَّر به النبى صلى الله عليه وسلم، وإنما هو فتحٌ من الفتوح، وهذا يدل على أنها صارت دار إسلام، بعد أن كانت دار كفر، ثم تصير دار كفرٍ ويتم فتحها فى آخر الزمان، فتصير دار إسلام»(٣٤٢).

ولكن يصر الزهرانى على تشويه صورة محمد الفاتح، ملوحًا بأنه ليس أهلاً لأن يكون فاتحًا مسلمًا بشر به النبى، صلى الله عليه وسلم، وينقل فى الحلقة الثالثة من كتابه عن ناصر النهد قوله: «السلطان محمد الثانى (الفاتح ـ ت ٨٨٦هـ)، وهو من أشهر سلاطين هذه الدولة، ومدة حكمه ٣١ سنة، فإنه بعد فتحه للقسطنطينية سنة ٨٥٧هـ، كشف موقع قبر (أبى أيوب الأنصارى) وبنى عليه ضريحًا، وبنى بجانبه مسجدًا، وزين المسجد بالرخام الأبيض، وبنى على ضريح أبى أيوب قبة، فكانت عادة العثمانيين فى تقليدهم للسلاطين أنهم كانوا يأتون فى موكب حافل إلى هذا المسجد، ثم يدخل السلطان الجديد إلى هذا الضريح، ثم يتسلم سيف السلطان (عثمان الأول) من شيخ (الطريقة المولوية)... وهذا السلطان هو أول من وضع مبادئ (القانون المدنى)، و(قانون العقوبات) فأبدل العقوبات البدنية الشرعية الواردة فى الكتاب والسنة- أى السن بالسن والعين بالعين ـ وجعل عوضها الغرامات النقدية بكيفية واضحة أتمها السلطان سليمان القانونى»(٣٤٣) (هكذا يشوه محمد الفاتح عند الزهرانى بينما تعذر طالبان عند العييرى وغيره.

ويرفض الزهرانى ما رآه ابن حجر الهيثمى، بعدم تحول صفة الدار من الإسلام إلى الكفر، رادًا عليه مستندا لكلام عبد القادر بن عبد العزيز، أنه «لو صح هذا الكلام لوجب أن تكون إسبانيا النصرانية دار إسلام اليوم لأنها كانت دار إسلام من قبل (الأندلس)»(٣٤٤).

ولكن منطق ابن حجر الهيثمى المكى مختلف كلية عن منطق الزهرانى، وعبد القادر بن عبد العزيز، فكما يبدو أن منطق الهيثمى قائم على الأمة، وكون غالبية سكانها من المسلمين، أما منطق الزهرانى وشيخه فقائم فقط على منهوم الغلبة.

يتحدث الزهرانى عن العلاقة بين الدارين، فلا يجد إلا الجهاد والقتال علاقة بينهما حتى تتم الغلبة. وينقل عن عبد الله عزام قوله: «لقد شرع القتال فى الإسلام لنشر الدعوة

الإسلامية، وإنقاذ البشرية من الكفر، ونقلهم من ظلمة الدنيا إلى نور الدنيا والآخرة، ولذا فإن القتال فى هذا الدين الحنيف لإزالة العقبات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، فإن قبل الناس هذا الدين فلا حاجة لإشهار سيف، ولا إراقة دماء، ولا إتلاف منشآت وأموال، لأن هذا الدين جاء للإصلاح والإعمار لا للإتلاف والدمار»[٢٤٥].

وينقل عن عبد الرحمن الدوسرى قوله: «إن قتال الكفار على العموم واجب بالنصوص القطعية من وحى كتاب الله وسنة نبيه، وهذا القتال للهجوم لا للدفاع كما تَصوَّره بعض المنهزمين هزيمة عقلية، باسم الدفاع عن تشويه سمعة الإسلام، والذين اشتبهت عليهم معانى النصوص التى يفيد بعضها الخصوص، فأعمتهم هزيمتهم العقلية أو الهوى عن النظر فى العمومات الصارفة الناسخة لما قبلها لكونها عامة ومتأخرة»[٢٤٦]. ويقولها الزهرانى تحت عنوان كبير واضح ملخصًا كل ما يريد: «أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر الحرب»[٢٤٧].

كما يرفض الزهرانى أبو جندل الأزدى القول باتفاق الإسلام مع القانون الدولى وشرائع الأمم المتحدة، فهى شرائع طاغوتية، أو أن الجهاد فى الإسلام لم يشرع إلا للدفاع، ويصب جام مقته ورفضه على الأمم المتحدة التى يراها: «هى التى منحت إسرائيل أرض فلسطين بقرار التقسيم فى ١٩٤٧م، ثم بقرار الهدنة فى ١٩٤٨م مكَّنت لإسرائيل من التهام المزيد من الأرض، وكانت لا تملك من صحراء النقب شيئًا بقرار التقسيم؟ ثم التهمت إسرائيل المزيد من أرض فلسطين بالقوة فى حرب عام ١٩٦٧م تحت سمع العالم وبصره».

إن القوانين الدولية لا تطبق إلا على الضعفاء ـ يقول الزهرانى ـ أما الأقوياء فلهم قوانين أخرى وهى قوانين فرض الأمر الواقع بالقوة: «كما فعل اليهود بفلسطين، وكما فعل النصارى الصرب بالبوسنة ولا يجدى مع هؤلاء الكفرة الأنجاس إلا القوة».

ويستلهم فى استدلالاته سيد قطب، ناقلا عنه، ما يسميه الأخير خطة الحركة الجهادية: "التى تشير إليها الآية فى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ قَاتِلُواْ الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ﴾، فقد سارت عليها الفتوح الإسلامية، تواجه من يلون دار الإسلام ويجاورونها، مرحلة فمرحلة، فلما أسلمت الجزيرة العربية أو كادت ولم تبق إلا فلول منعزلة لا تؤلف قوة يخشى منها على دار الإسلام بعد فتح مكة، كانت غزوة تبوك على أطراف بلاد الروم، ثم كان انسياح الجيوش الإسلامية فى بلاد الروم وفى بلاد فارس، فلم يتركوا وراءهم جيوبا، ووحدت الرقعة الإسلامية، ووصلت حدودها، فإذا هى كتلة ضخمة شاسعة الأرجاء، متماسكة الأطراف...»[٢٤٨].

أليس هذا صدام حضارات أعتى وأعمق مما عرضه هانتيجتون الذى اكتفى البعض بغبار البروباجندا حوله، إنه صدام يثير الحروب والمآسى، وقد أثارها أمثال لهم فى أديان عديدة، فما كان وراء الحروب الصليبية سوى راهب مهووس كاذب استنفر الغرب كله للقدس، وما كان

وراء نفرة المغول وثورتهم حتى دمروا الأخضر واليابس سوى فقهاء كانوا خلف خوارزم شاه حين غزا بلادهم فأذاقهم الذل والهوان..وليس وراء حرب العراق وأفغانستان ـ الدولتين التى سقطتا ـ سوى أمثال أبى جندل الأزدى!

الفصل الخامس
حرب الأفكار..
أسلحة ناقصة وأسئلة ضرورية.

رغم وجود رؤية غالبة بأن الحرب على الإرهاب، فى جزء كبير منها، هى حرب أفكار فى المقام الأول، إلا أن هذه الحرب ما زالت بحاجة للكثير من الأدوات والوسائل التى يمكنها أن تفكك المنطلقات الفكرية، والمقولات الأيديولوجية، التى تمثل ـ معا ـ خطاب ومرجعية كثير من التنظيمات الجهادية المعاصرة، وفى متقدمتها تنظيم/ شبكة/ أسراب القاعدة[٣٤٩].

ومن نافلة القول التأكيد على أن حرب الأفكار هى حرب تراكمية وبطيئة، لا تحسم نتائجها بوضوح شأن الحروب العسكرية، نظرًا لطبيعة ساحتها ونوعية آلياتها، فهى ساحة الوعى والفهم والفضاء العقلى ومعقولياته، وكيفية تفهمه للأشياء ورؤيته للعالم أساسًا.

ولا أدل على ذلك من أن المرجعية الفكرية للقاعدة تمثل المشترك الفعلى والفاعل، بين تنظيماتها وأسرابها المختلفة الآن، فى ظل تراجع هامش الحركة المتاح لقيادة التنظيم بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر، الأمر الذى يعلى من قيمة وفاعلية المرجعية الفكرية فى توجهاتها وفاعليات التنظيم كنظام فكرى محدد الأهداف والوسائل فى التجنيد لعناصره والتبرير لممارساته.

ورغم تكرار وتأكيد العديد من الباحثين على فشل المشروع الجهادى القاعدى، سواء انطلاقًا من المراجعات التى صدرت عن عدد من رموزه، والتى تمثل اعترافًا بهذا الفشل، أم بالنظر إلى فشل المشروع فى تحقيق هدفه المركزى المتمثل فى إقامة دولة إسلاموية، هنا أو هناك، وسقوط ما أنشئ منها، فضلا عن أن الفضاء الإسلاموى، أم مضمار حركات الإسلام السياسى، الذى تجرى فيه، هو مضمار تحكمه عملية العلمنة، سواء أدرك أم لم يدرك الناشط الإسلامى ذلك[٣٥٠].

ورغم دقة وجدية العديد من هذه الأطروحات، إلا أنها تحمل ميلا للحسم، فى ظل موقف فكرى عالمى حاسم ينتشى بمقولة النهايات، ونعى الأنساق المغلقة، ومنطق الحتميات Meta-Narrative..

ولكن هذا الموقف ـ الما بعد الحداثى ـ لا يمكن حسمه كلية، تجاه الأيديولوجيات والأنساق المختلفة، خاصة مع تحولات كثير من خطاباتها البنيوية، وتكيفها مع المتغيرات، وتأكيدها على صلاحية أفكارها وممارساتها، خاصة مع بقاء كثير من مبرراتها الموضوعية قائمة، سواء تمثلت هذه المبررات فى مقولات العدالة الاجتماعية بالنسبة لليسار، أم كانت سياقات سياسية واجتماعية، أو روافد ثقافية شأن المرجعيات التراثية والدينية التى تمثل حواضن ومخاضات لأفكارها، وهو ما قد ينسحب كذلك على الحركات الأصولية، والإسلامية منها، خاصة وأنها تراهن وتطالب بنموذج دولة «يثرب الجديدة» واستعادتها، تلك التى تحققت فى المدينة فى الأربعين عامًا الأولى من الهجرة (٣٥١).

وفى حالة فكر القاعدة، نجد أن هناك وجهًا متغيرًا للقاعدة فى أشكالها التنظيمية، وكذلك فى تطوير وسائل التجنيد لها، وخطاباتها ومنطق خطابها، والمتعاطفين معها، فضلا عن أدواتها الإعلامية، وفى مواجهة تحدى الحرب عليها عمليا، والتى اتضحت فى تحولها من تنظيم إلى شبكة، ثم من شبكة إلى حالة قابلة للتقصى، أو من التوجهات العالمية إلى الإقليمية والمحلية، عبر إنشاء وإقامة فروع لها فى عدد من المناطق مثل الجزيرة العربية والمغرب العربى وبلاد الرافدين وأوروبا، أو استهدافها لمناطق أخرى شأن لبنان ومصر (٣٥٢)، على نحو يمكن معه التأكيد على أن التصورات والقراءات الكلية تهيمن فى كثير من الأحيان على تحليل الظاهرة، ولكن تظل صحتها غير كاملة، فى غياب دراسة خصوصية كل حالة.

ويبدو أن الوقت، الذى نقول فيه بنهاية الإرهاب القاعدى، ليس قريبًا، على المستوى الفكرى والإيديولوجى، خاصة مع ازدياد ونشاطية التجنيد والفعل الجهادى، وحدوث تطورات فكرية وتنظيمية جزئية داخل التنظيم، تتيح له البقاء رغم المواجهات التى تواجهه، فضلا عن مناخ عالمى وإقليمى ما زال مواتيًا لخصوبة أفكاره وتأثيرها، ليس أولها الصراع العربى ـ الإسرائيلى، وتأزم الأوضاع فى غزة، أو التأزم المزمن فى الوضع العراقى، كما ليس آخرها استمرار الاستثنائية الديمقراطية فى العالم العربى، أو التأزم الاقتصادى والسياسى فى العديد من أقطاره، بعد أن ثار الحديث طويلا حول ربيع ديمقراطى منتظر.

وعندما نقرأ الفكر الجهادى القاعدى، فإننا نتحدث عن فكر ذرائعى وأداتى يمارس التبرير الأيديولوجى لإزاحة فعل العقل نفسه، لا لإعطائه مساحاته الفعلية دون قيود فوقية عليه، بل تسعى الممارسة الخطابية للسلفية الجهادية إلى إزاحة أى تصور دينى سلمى أو تاريخى يمكن أن يرفض ممارساته وأفكاره وتأويلاته الدينية والدنيوية.

وتحاول هذه الدراسة رصد وتحليل نشأة وتطور فكر القاعدة أو السلفية، وقراءة مرجعيات الخطاب القاعدى، وكذلك تحولاته وتوتراته، وتأثير هذه المراجعات، وكذلك الفروق بين كل منها، وكذلك تحولات الخطاب السياسى والقيادى له. وبدون مبالغة، يمكن القول إن الخطاب الفكرى للقاعدة قد ظل فترة طويلة محل إهمال، ولم ينل ما يستحقه من الدرس، ورغم صعود

العديد من المقولات التى مثلت مفردات استراتيجية فكرية لمواجهته، أو لحرب أفكاره، بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر، مثل تجديد الخطاب الدينى، وإصلاح مناهج التعليم الدينى، إلا أنها على ما يبدو محل الطلب!(٣٥٣).

كما جاءت فى نفس اتجاه المواجهة الفكرية لهذا الفكر، مراجعات أمير تنظيم الجهاد السابق عبد القادر بن عبد العزيز، والتى وجدت رهانًا كبيرًا عليها كأكبر تحد يواجه فكر القاعدة، لما يمثلها صاحبها من قيمة فكرية ونظرية كبيرة عند ممثلى الفكر الجهادى، خاصة فى مرحلة كتابه «العمدة» وأغلب أجزاء كتابه «الجامع»، وهو ما يوضحه استعانة أبى مصعب الزرقاوى - قبل وفاته - بآرائه فى رده على شيخه أبى محمد المقدسى(٣٥٤).

ورغم أن الظواهرى فى رده عليه فى كتابه «التبرئة» حاول قدر الإمكان التقليل من قدر وقيمة مراجعته لهذا الفكر، بأن ما دشنه فى مراجعاته سبق إليه فى مقدمته للطبعة الثانية من الجامع، إلا أن قراءتنا للجامع، تؤكد أنه كان أهم مراجع السلفية الجهادية، باستثناء بعض الآراء الشخصية لكاتبه، فى أمثال الشيخ عبد الله عزام، أو فى جماعة الجهاد، إلا أن تاسيسه الفقهى والفكرى كان تأسيسًا مهمًا وجوهريًا للسلفية الجهادية المعاصرة، وهو ما جعل الظواهرى يضطر لذكره كإحدى مرجعيات الفكر الجهادى، ملحًا على أن ذلك كان حتى المراجعات الأخيرة، ويقول الظواهرى فى هذا الصدد: «والشيخ عبد القادر بن عبد العزيز فك الله أسره، وله إنتاج جيد قبل أن يتغير حاله، ومن إنتاجه كتاب «العمدة»، وهو كتاب نافع فى مجمله، واستفاد منه المجاهدون، وله كتابه «الجامع»، وفيه مباحث مفيدة نافعة»، ثم يقول: «وانتفاع المجاهدين بما كتب دليل على أن المجاهدين لا يعرفون الحق بالرجال، ولكن يعرفون الحق فيعرفون رجاله»(٣٥٥).

أولاً: فكر القاعدة أو السلفية الجهادية

قد لا نبالغ إذا قلنا مع ألن كروغر أن ثمة أساطير عن الإرهاب الإسلاموى، ينطلق منها الكثير من المحللين فى قراءتهم له، يأتى فى مقدمتها تصوره عملا عشوائيا تقوم به مجموعة من اللا عقلانيين الذين يكرهون الحداثة وأسلوب الحياة المعاصرة فقط(٣٥٦)، أى أنه مجرد فكر عدمى وفوضوى لا أساس له، وهو ما ينفى أمرين فى غاية الأهمية، برأينا، يمكن أن نوجزهما فيما يلى:

أولهما - نفى الرابط بينه وبين أية أنظمة فكرية وثقافية ودينية انطلق منها أو اعتمد عليها فى السابق، مما ينفى السياقات الفكرية والاجتماعية والثقافية والسياسية المنشئة له والمنتجة لخطابه.

ثانيهما - أن مثل هذه الفرضية توكل عملية الحرب على الإرهاب كلية للحل الأمنى والعسكرى الذى يعتمد الضربات الاستباقية والوقائية فى مواجهته، وهو الحل الذى لا يكون ناجعًا دائمًا فى مواجهة الفكر الانتحارى الذى تحركة قناعة واحدة هى" مت لتقتل" كما كان يقول الكاميكاز اليابانى قديمًا، فغايته هى القتل، وهى غاية لا ثمن للحياة أمامها.

إن مثل هذا التصور يقلل، بل ويضعف جدوى وفاعلية المواجهة الفكرية التى تسعى إلى تجفيف المنابع والروافد الفكرية، والتبريرية، للأفكار العنفية والقتالية وأسسها الدينية، خاصة تصور السلفية الجهادية المعاصرة لمفاهيم مثل «الطاغوت» و «دار الإسلام ودار الحرب»، و«الولاء والبراء»، وكذلك تصورها للدولة الإسلامية التى تدعو إليها.

كما أن تصور عدمية ومجانية الفكر الجهادى يقصى إمكانيات حدوث تغير داخل القاعدة والتنظيمات الجهادية التى أثبتت خلال الأعوام القليلة الماضية أنها قادرة على التكيف مع تحديات كثيرة مواجهة لها، فقد استطاعت التحول من شبكة مركزية نسبيا إلى منظومة بدون هيكل قيادة واضح. وبهذا التغيير ربما تكون القاعدة قد فقدت قدرتها على تكرار هجوم واسع آخر على غرار هجمات الحادى عشر من سبتمبر، وهو ما بات يعرف فى العديد من الأدبيات ودراسات الإرهاب بتحول القاعدة من تنظيم إلى «حالة»، تمثل المرجعية لمختلف الجماعات الإسلامية المتشددة فى المغرب والمشرق، إضافة إلى الخليج العربى، وهى جماعات، فى حد ذاتها، تتبنى أجندات يغلب عليها طابع وطنى أو إقليمى، وليست ذات طابع عولمى للجهاد شأن القاعدة الأصل.

كما أن تجاهل أو نفى المرجعية الفكرية والأيديولوجية، التى ينطلق منها تنظيم كالقاعدة، يعارضه قدرة التنظيم على التجنيد لعملياته، والتى يؤكدها اعتماده المتأخر - فى عملياته - على الخلايا المحلية من أبناء البلاد التى يستهدفها فى العالم الغربى، من هؤلاء الذين تربوا فى عمق الحداثة وبين ضفافها، وهو ما يؤكد أن هناك منطقا أيديولوجيا و ضديًا فاعلا ينفى عشوائية هذا التفكير، ويثبت له قدرة على التسويق لأهدافه وأجندته فى بيئات مختلفة، حيث استطاع أن يخلع كثيرين من موروثاتهم نحو قناعات فكرية ودينية جديدة تنفيها وتستهدفها!.

من هنا ربما يختلف المراقبون حول ما إذا كانت القاعدة تستعيد نشاطها العملياتى وتزداد قوة فى الأعوام الأخيرة، أم أنها تزداد ضعفا، إلا أن ثمة اتفاقا ملحوظا على أنها تنتشر أيديولوجيا، وهذا الانتشار الأيديولوجى، هو ما يدعم تحولاتها التنظيمية الأخرى، وينتج لها عناصر جديدة.

كما أن واحدة من إشكالات قراءات القاعدة والتكفيرية القتالية أنها تأتى ذات طابع تاريخى أو أيديولوجى مصمت، يلتزم منطق الاتصال المصمت بين مختلف الأطروحات الإسلاموية منذ عشرينيات القرن العشرين - وربما منذ عصر الفتنة قبل عام ٤٠ هجرية - حتى الآن، دون إدراك للقطيعة والتطورات المهمة والجوهرية لدى الجهادية المعاصرة، والتى صنعت نظاما فكريا أيديولوجيا مختلفًا ومتمايزًا عن سوابقه لحد كبير، هو السلفية الجهادية، التى تتناولها هذه الدراسة.

هذا النظام الفكرى للسلفية الجهادية يختلف عن أطروحات الفرق فى عصر الفتنة، كما يختلف عن الحركات الإسلامية السياسية والجهادية الحديثة والمعاصرة على السواء؛ إذ نجحت

السلفية الجهادية فى الدمج بين التوحيد بمعناه الحنبلى الجديد، كما أسسه ابن تيمية وفصله ابن عبد الوهاب والمدرسة السلفية، وبين حاكمية قطب ذات الطبيعة الفكروية، كما إنها نجحت فى الدمج بين تجربة الجهاد الأفغانى، فى جهاد العدو البعيد، وبين جهاد الأنظمة القطرية، العدو القريب، حسب تصنيفاتها.

كما جاءت، رغم عمقها السلفى، فى إطار عولمى، جامعة ومستوعبة لكثير مما ترفضه من هنا أو هناك، فهى تتحفظ تجاه بعض آراء سيد قطب فى العقيدة، مثلما يتحفظ كثير من السلفيين والجاميين ـ نسبة إلى الشيخ الراحل محمد أمان الله الجامى ـ والمدخليين فى منطقة الخليج، لكنها فى ذات الوقت ترفض تصور السلفية التقليدية لمفهوم الطاعة لولى الأمر، وموقفها من الخروج عليه، بل يمكن القول إنه رغم خروج السلفية الجهادية من مخاضات ومرجعيات فكرية متعددة، إلا أنها تمايزت عنها فى شكلها الأخير.

ومما يلتزمه الفكر السلفى الجهادى، ويشترك فيه مع كثير من التيارات التى سبقتها، تراث ممتد من الكراهية والرفض للحداثة الغربية، أو لثقافة الغرب، واعتبار أى منتج من هذه الحداثة ليس سوى منتج كفرى لا يجوز أخذه أو تطبيقه.

وقد ساعد فى رسوخ هذا المنطق لدى التيار السلفى السياق الإقليمى و الدولى، وصعود مقولات صدام الحضارات، والتى جسدتها أحداث ثقافية مختلفة، شأن الرسوم الكاريكاتورية والكتابات المعادية للإسلام فى الغرب، والتى زكت نيرانها أحداث الحادى عشر من سبتمبر، ثم سقوط بغداد سنة ٢٠٠٣ والأحداث الإرهابية فى البلاد الأوروبية، والتى مثلت سياقات تاريخية لتطوره، وكذلك لتحولاته، حيث يمثل المناخ الدولى الحالى تربة خصبة لصعود أيديولوجيات العداء شرقًا وغربًا، وفى القلب منها أيديولوجيا القاعدة.

كما أثر هذا المناخ بصورة سلبية على ما يسمى بالحرب العالمية ضد الإرهاب، فقد زادت حرب العراق، وما تلاها من احتلال وحرب أهلية وطائفية محتقنة فيه، من مستوى الإحباط فى العالم العربى والإسلامى تجاه السياسة الخارجية الأمريكية، وسهلت من عمليات التجنيد التى تقوم بها الجماعات الإسلامية المسلحة والقاعدة، كما يقول بعض المراقبين(٣٥٧).

بل صار من الممكن القول إن العراق قد حل محل أفغانستان كأرض للتدريب، يمكن من خلالها لجيل جديد من المسلحين الإسلاميين اكتساب الخبرة العسكرية، وبناء العلاقات الشخصية، من خلال الخبرة فى المعارك والتدريب، والمناخ الأكثر ملاءمة لأفكار القاعدة والسلفية الجهادية(٣٥٨).

ومما يزيد خطورة السلفية الجهادية، خاصة وأنها خطاب سجالى بالأساس، ضعف وهشاشة التعرف النقدى عليها، وجهود الاستنارة الدينية المواجهة لها، التى لا تزال تلامس السطح دون أن تخترقها فى عمق بنيتها النظرية والمنهجية، التى تعتمد عليها، خاصة أن هذا الخطاب صار من أكثر الخطابات الإسلاموية انتشارًا، ويستهدف تحديدًا جيل الشباب، الذين يصيرون وقودًا لعملياته فيما بعد.

ولعل مما يبرهن على قصور المواجهة الفكرية المستنيرة لفكر القاعدة، أنه بينما تشتهر أسماء القادة الميدانيين للقاعدة مثل بن لادن والظواهرى والزرقاوى والعييرى وأبى عبيدة البنشيرى ومحمد عاطف وأبى عبيده المصرى وأبى أنس الليبى وغيرهم، نكاد نجهل أسماء المرشدين الروحيين والمنظرين الفكريين لهذا التنظيم، من أمثال أبى محمد المقدسى وعبد القادر بن عبد العزيز ـ فى مرحلته الأولى ـ وحمود عقلا الشعيبى وأبى قتادة الفلسطينى وأبى بصير الطرسوسى وناصر الفهد وعلى الخضير وغيرهم كذلك، اللهم إلا من اشتهر منهم بنشاطه العملى.

وباستثناء عدد قليل من الدراسات التى تعرضت للسلفية الجهادية (٣٥٩)، يمكن القول إن السائد فى دراسة القاعدة، وسائر الجماعات الجهادية القتالية، هو التناول الوصفى العملياتى الذى لا يهتم بالأفكار قدر ما يهتم بالآثار والأخبار، التى تنتج عن هذه الأفكار وليس العكس.

ثانياً ـ السلفية الجهادية.. مداخل للقراءة

١ ـ إرهاب مختلف

كثيرًا ما يكون أول طلب يطلبه عضو القاعدة الجديد من بن لادن أو من ينوب عنه حين يلتحق بالتنظيم، هو اختياره لعملية استشهادية، وكثيرًا ما كانت معسكرات استضافة الأفغان العرب من قبل القاعدة وقياداته مزينة جدرانها بفتاوى تحلل العمليات الاستشهادية وتشجع عليها(٣٦٠).

تمثل السلفية الجهادية، كنظام فكرى وأيديولوجى للقاعدة، سواء برؤاها الفقهية كالموقف من العمليات الانتحارية أو الاستشهادية حسب تعبيراتها، أم برؤاها العقدية والفكرية أهم ما يميز الإرهاب المعاصر، فى شكله الإسلاموى، عن الإرهاب الذى كان يرتكب فى القرن التاسع عشر حتى سبعينيات القرن العشرين، حيث كان للإرهاب التقليدى «ميثاق شرف» خاص به، يحصر عملياته فى استهداف الحكام والقادة العسكريين والمسئولين، وغيرهم من الشخصيات القيادية البارزة، ولكن إذا كان العمل الإرهابى يحتمل خطر قتل زوجة أو أبناء الشخص المستهدف معه خلال الهجوم، كان الإرهابى يمتنع عن شن هجومه عليه، حتى ولو أدى ذلك إلى تعريض حياته للخطر. ولكن رغم هذا البون الشاسع بين إرهاب القاعدة الذى لا يحدد من سيقتل ويبرر قتل المدنيين، وبين الإرهاب التقليدى، كان الأخير لا يجد حرجا فى وصف نفسه بأنه إرهابى، لكن الإرهابى القاعدى، يريد أن يعرف كمناضل ومجاهد فى سبيل الحق والعدل، وأنه يمثل الفرقة الناجية، أو الطائفة المنصورة بتعبيرات أبى قتادة الفلسطينى، أو أهل التوحيد والجهاد بتعبيرات أبى محمد المقدسى، أو يكتفى بقبول اللفظ دون مضمونه الحديث، تبعا للنص القرآنى الذى حث على إرهاب أعداء الدين أثناء الحرب.

وقد مثلت السلفية الجهادية جسر التواصل والالتحاق بالقاعدة من قبل الجماعات والتيارات الجهادية الأخرى التى ارتضتها كمرجعية ورؤية فى النهاية، لتعلن انضمامها للقاعدة

فيما بعد، مثل انضمام أبى مصعب الزرقاوى وتنظيمه فى العراق للقاعدة بعد فترة من بدء نشاطاته، أو محمد الفزارى وتنظيمه فى المغرب، أو أبى مصعب أبى داود وتنظيمه الجماعة السلفية للدعوة والقتال فى الجزائر، الذى تحول اسمه إلى تنظيم القاعدة فى المغرب العربى، مما قد يجعلها التطور الأخير فى تحولات وتطورات الأفكار الجهادية العالمية التى مرت بمراحل مختلفة، من أفغانستان والعراق إلى أوروبا والولايات المتحدة(٣٦١).

٢ - **حزمة من الروافد الفكرية**

رغم أن هناك مرجعيات متعددة ومتنوعة، قديمة ومحدثة، تمثل أفكارها رافدًا تأسيسيًا لفكر السلفية الجهادية، إلا انه يمكن القول رغم ذلك، أن القاعدة الآن، تختزل مرجعيتها الشخصية فى قياداتها العملية، وبعض القيادات الفكرية القليلة المرتبطة بهذه القيادات، سواء من المقيمين حولهم، أم من المقيمين فى عدد من البلاد العربية والإسلامية، فضلاً عن بعض المراجع التاريخية.

من حزمة الروافد الفكرية هذه تأتى العديد من فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٦ هجريه، وكذلك عديد من أفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدى المتوفى سنة ١٧٩١هجرية والمدرسة السلفية الحنبلية، كما تأتى الروافد الفكرية مما طرحه سيد قطب وأبو الأعلى المودودى حول الحاكمية، وكذلك فتاوى بعض الشيوخ فى العقود الماضية المتمثلة فى تحريم الاحتكام للقوانين الوضعية، وتكفير الحاكمين بها فى العالم الإسلامى.

وقد نتجت السلفية الجهادية عن انصهار كل ذلك معًا، بعض أفكار السلفية الإخوانية المعروفة بالسرورية فى البلدان الخليجية، مع الفكر الجهادى القطبى، مع بعض أطروحات السلفية التقليدية والحنبلية الجديدة بالخصوص وقد كان تشكلها الكامل أثناء مرحلة الجهاد الأفغانى وصفوف العرب الأفغان بالخصوص، ثم أنتجت هى بعد ذلك كتابها ومراجعها الخاصة، مثل على الخضير وناصر الفهد وعبد القادر بن عبد العزيز وأبى محمد المقدسى الذين مثلوا الجيل الأول من منظرى الجهاد من العرب الأفغان، والذين تبعهم جيل ثان مثل يوسف العييرى وأبى المنذر الساعدى الليبى وفارس أل شويل الزهرانى، وغيرهم.

إلا أن تراجع بعض ممثلى السلفية الجهادية ومنظريها عن بعض أطروحاتهم، كليًا أو جزئيًا، مثل التراجع العميق للدكتور فضل (عبد القادر بن عبد العزيز أمير الجهاد المصرى السابق) الذى دشنه فى كتابه «**وثيقة ترشيد الجهاد**»، والتى نشرت فى أواخر عام ٢٠٠٧ أو التراجع الجزئى كما نجده لدى أبى محمد المقدسى فى كتابه «**وقفات مع ثمرات الجهاد**»(٣٦٢) أو فى انتقاده تلميذه الراحل أبا مصعب الزرقاوى فى القتل المؤبد على الطائفة أو المذهب أو الشبه أو العمليات الاستشهادية عمومًا، شأن المقدسى وأبى بصير الطرسوسى، أو تكرار اتهام المنظرين للقاعدة أو لبعض فروعها، بسوء الفهم لكتبهم، دشن الانتقال من خطاب التأسيس إلى خطاب

الجدل، فقد رد الزرقاوى على شيخه أبى محمد المقدسى، كما رد أو تبرأ الظواهرى مما كتبه شيخه أو رفيقه الدكتور فضل(عبد القادر بن عبد العزيز)، وهو ما نراه قد أحدث تغيرًا فى الأبعاد العميقة والمرجعية للقاعدة على عدد من المستويات، هى:

١ ـ التراث الكلاسيكى للسلفية، خاصة مقولات الفرقة الناجية والطائفة المنصورة، وأدبيات الجهاد والسياسة الشرعية، التى تخول لجماعة ما القيام بدور الريادة والإمارة فى الأمة، فى ظل غياب الإمام الشرعى فى تصورها، كما يمتد هذا التراث لأدبيات وفتاوى الشيوخ الملهمين لها من الراحلين، وكذلك التراث السابق للمتحولين، ومن لم يتحولوا[٢٦٣].

٢ ـ المؤامرة العالمية: ففى منطق القاعدة وكثير من الجماعات الجهادية على مدار التاريخ، يكون الواقع الإقليمى والدولى مؤامرة حاكتها أيد غريبة ـ أو غربية ـ على الإسلام والمسلمين، وتتجسد صور العولمة ـ فى هذا الخطاب ـ فى صورة أمركة تديرها أمريكا وحدها، فهى الشيطان الأكبر، أو حكومة خفية فى العالم تنسج خيوط هذه المؤامرة. وهذا المنطق متحقق فى كثير من التيارات الأيديولوجية العربية، فيما يعتبر رافدًا رئيسًا لفكر وتبريرات القاعدة لممارساتها، سواء ما يحدث فى العراق أم فلسطين أم غيرها، بجوار أزمات التنمية والشفافية والدمقرطة على كثير من المستويات الوطنية، وهو خطاب يبدو عقليًا لكنه لا يفقد القدرة التبريرية، ومن هنا نلاحظ حرص بن لادن والظواهرى فى كثير من أحاديثهما الأخيرة على التعليق على أحداث كالرسوم الكاريكاتورية أو حصار غزة أو الانتخابات المصرية أو اتفاق مكة.. أو غير ذلك!!

٣ ـ بعد المراجعات تم اختزال التوجيه العملى والدينى فى القيادتين الكبيرتين للتنظيم وهما الرجل الثانى أيمن الظواهرى، ذو الميول التنظيرية والسجالية، والرجل الأول أسامه بن لادن زعيم التنظيم. وبعد هذا الاختزال الذى يمثل الرد الفعلى على المراجعات، غادرت الأفكار التأسيسية للقاعدة أصحابها لتصبح ملكًا عامًا يمكن الجدل حوله ومعه حتى مع أصحابه هؤلاء، وحلت كاريزمية القيادات الجهادية للقاعدة، وفى مقدمتهم بن لادن والظواهرى، كمصدر وحيد للتوجهات الجديدة والمستمرة، وإن استلهمت السابقين الأقدمين والمحدثين، وهو ما يعد تحولا مهما فى الممارسة الخطابية للسلفية الجهادية.

وبهذا المعنى، يمكن القول إن السلفية الجهادية بعد تراجع بعض من أبرز ممثليها ومرشديها الروحيين، لم تعد كأيديولوجية للقاعدة، ولكن هذا لا ينفى جوهرية التأسيس السلفى للقاعدة، وعمقه الذى وضعه السابقون، والذى ما زال يواصله جيل جديد من المنظرين يجمع بين الانتماء السلفى والانتماء الجهادى الفعلى للقاعدة.

ولكن يظل ملحوظًا فى السنوات الأخيرة، وبعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر، غلبة الطابع الفكرى على النصوصية فى خطاب القاعدة، خاصة بعد اكتمال التأسيس النظرى والأصولى فى فترة سابقة، وكذلك تراجع بعض من رموز منظريه، مما سمح لقيادات القاعدة،

الذين تأتى أحاديثهم من آن لآخر عبر الانترنت أو الفضائيات، أن يسوقوا أنفسهم كتيار سياسى مقاوم لهذه المؤامرة، وموجبًا للجهاد على الأعيان، وإن كان فى عمق توجهاته سلفيا يعتبر السياسة كفرا، ليس لها من أصل إلا ما دشنه جنكيز خان فى كتابه: الياسق أو الياسا الذى اشتقت منه كلمة السياسة فى العربية.

٣ ـ الاكتفاء النظرى والقطيعة مع الآخرين

هناك انطباع أولى، يلحظه أى متابع لأطروحات السلفية الجهادية، وهو وجود فجوة واسعة بين مراكز ودوائر الخطاب لديها، رغم سجالية خطابها، الذى يفترض معارضًا مسكوتًا عنه دائمًا، وبين الانشغالات الفكرية ودوائر الخطاب التى يدور حولها خطاب كثير من الإسلاميين الآخرين بمختلف تشكلاتهم.

بل يمكن القول إن السلفية الجهادية قد تجاوزت وتباعدت، فى منظورها السياسى بالخصوص، عن السلفية الحنبلية التى تمثل أحد أهم روافدها، وتمثل كذلك الأساس الفلسفى لمنطق الفرقة الناجية فى تاريخ الفرق الإسلامية، لكنها رغم ذلك تعد فى مجملها ـ مع بعض الاستثناءات ـ سياسة انقيادية أو محافظة، تتمسك بمبدأ الطاعة لأولى الأمر، وتنفر من الخروج والثورة، باعتبارهما فتنة، ولا ترى جهاد الأعداء إلا بإذن الحاكم أو الخليفة، وهو ما تعبر عنه بالخصوص السلفية السعودية، وبخاصة فى مدرستها الجامية ـ نسبه للشيخ الراحل محمد أمان الله الجامى ـ والسلفية الألبانية المعاصرة التى تنسب للشيخ المحدث الراحل محمد ناصر الدين الألبانى(٢٦٤).

كما أنها تختلف كلية، بل وتتعارض مع الممارسة الخطابية، لمجمل تيارات الفكر الإسلامى المعاصر، التى تنشغل بمسائل مختلفة، من قبيل التجديد وصورة الإسلام الحضارية والمواطنة والوسطية والعلاقة بالآخر الحضارى والثقافى والدينى... إلخ، بل يدمج البعض بين هذه المقولات وبين صحة وصف الإسلامية للحكومة التى يرومها العديد من الإسلاميين، فما يسعى إليه الإسلاميون من شكل للدولة والحكومة، شرطها حتى تكون إسلامية ـ حسب عبد الكبير المدغرى مثلا ـ أن تكون ديمقراطية ابتداء خاضعة بشكل كلى لاختيارات الناس والأمة، وليس للحديث بالحاكمية وباسم الله من قبل ممثليها، حيث تكون حينئذ «حكومة ملتحية»، أى حكومة إسلامية بالاسم تملك الشعار والمظلة دون أن تكون إسلامية بالحقيقة والجوهر.

بعيدًا عن كل ذلك يأتى خطاب السلفية الجهادية معلنًا اكتفاءه النظرى ورافضًا لكل هذه القضايا التى يمكن وصفها بـ «قضايا عصر»، بل يرى التعاطى والتجاوب معها جرمًا كبيرًا وعظيمًا يقع فيه العلماء والمفكرون، متى استحسنوا شيئًا اسمه الديمقراطية أو رأوا فيها إمكانية صلاح أو إصلاح فى المجتمع والدولة، مما يجعلنا نرى أن سمة الاكتفاء النظرى أبرز معالم الخطاب السلفى الجهادى، وسمت الطائفة المنصورة التى تتجسد فى حركته وتصوره دون سواها.

ووفق مفهوم الاكتفاء النظرى المذكور، كتب أبو محمد المقدسى كتابه: «**الديمقراطية دين، ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه**، كما كتب أبو بصير الطرسوسى كتابًا آخر بعنوان: «**حكم الإسلام فى الديمقراطية والتعددية الحزبية**»، يؤكد فيه شكلاً ومضمونًا على أنها دين يخالف دين الإسلام، وكتب مشبهًا الديمقراطية بالخمر تحت عنوان: «هذه هى الديمقراطية فهل أنتم منتهون»[٣٦٥]. وكتب ناصر الفهد فى تحريم مشاهدة الفضائيات ورفض مفهوم الحضارة الإسلامية. فالحضارة الإسلامية لا تتحقق فى مؤلفات الرازى و ابن سينا وابن رشد وإخوان الصفا وغيرهم ممن كانوا يؤولون ويتفلسفون، ولكنها لا تكون إلا فى القرآن والسنة ومنهج السلف، كما دعا أبو محمد المقدسى لترك التعليم فى المدارس المدنية والنظامية فى كتابه المعنون: «**إعداد القادة الفوارس بهجر فساد المدارس**»[٣٦٦].

ويحذر آخر فى كتاب بعنوان: «**جلاء الظلمة، فى التحذير من سيادة الشعب والأمة**»، رافضًا لنظرية المواطنة وسيادة الأمة كمصدر للسلطات ومحدد للتشريع، واعتبار ذلك معارضة للحاكمية، التى هى أخص خصائص الألوهية، وأن القول بسلطة الأمة وحقها فى الاختيار ليس إلا كفرًا يسعى البعض لتسويغه وترويجه[٣٦٧].

ولا نعرف موقفًا يشبه موقف السلفية الجهادية من الديمقراطية، بين الحركات الإسلامية الحالية، سوى موقف حزب التحرير الذى يمثل مفهوم الخلافة وإقامة الدولة الإسلامية شرطًا لاستئناف الحياة الإسلامية، وقد سبق أن كتب أميره الثانى عبد القديم زلوم كتيبًا بعنوان: «**الديمقراطية يحرم أخذها، أو تطبيقها، أو الدعوة إليه**»[٣٦٨].

ولكن الفارق بين السلفية الجهادية وحزب التحرير، أنه بينما يستند الأخير لتأويل فكرى فى مسائل الدولة بالخصوص اعتمادًا على تصورهم المثالى لدولة الخلافة واستعادتها، ينطلق السلفيون الجهاديون من دائرة التوحيد والحاكمية والمنهج السلفى بشكل رئيس[٣٦٩].

كما أن ارتضاء أو قبول أى من الاتفاقات الدولية أو أى من مبادئ القانون الدولى والشرعية الدولية، مرفوض دينًا عند السلفية الجهادية وحزب التحرير كذلك، طالما أنه تشريع وضعى ليس من الله ومن حكم الإسلام، ويعد أدنى قبول به كفر وخيانة وخروجًا عن أحكام الدين، حتى وإن كان هذا القبول غير مؤكد من أطرافه!.

من هنا رفض كل من القاعدة وحزب التحرير اتفاق مكة، الذى سعى للصلح بين منظمتى فتح وحماس، وحقن الدماء بينهما؛ لأن هذا الاتفاق الحاقن للدماء بين الأشقاء، والذى لم يكتب له النجاح، يحمل ضمنيًا - فى تصور القاعدة - موافقة على ما انتهت إليه اتفاقات أوسلو ومدريد، بل أعلن الظواهرى الرجل الثانى فى القاعدة نعيه لحماس حين قبلت بهذا الاتفاق الذى لم يستمر[٣٧٠]! ولكن بينما يأتى موقف السلفية الجهادية موقفًا شموليًا ومؤسسًا على منهج سلفى جهادى، يأتى موقف حزب التحرير موقفًا فكريًا فقط ينطلق من مركزية مفهوم الخلافة فى فكر الحزب، ففى غياب الخلافة لا يجوز للحكومات والمؤسسات عقد اتفاقات أو

غير ذلك، بل وحتى الحرب مع المحتل لغياب الخليفة الشرعى. وفى فتوى للحزب فى يوليو سنة ١٩٧٠ رأى فيها «أن مسلمًا يعيش فى الحجاز له أن يركب فى طائرة تملكها شركة مساهمة من الشركات الأوروبية أو الأمريكية، لأن التعاقد معها صحيح، ولكن لا يحق له أن يركب فى طائرة تملكها شركة مساهمة أصحابها مسلمون، لأنها لا تكون أهلاً للتصرف، ويكون التعاقد معها حرامًا، ويكون الانتفاع بالتذكرة حرامًا»(٢٧١).

أما السلفية الجهادية، فرغم أنها تنتهى فى كثير من نتائجها إلى ما ينتهى إليه حزب التحرير، إلا أنها لا تدور فقط حول موضوع الحكومة الإسلامية كهدف وشرط فى الآن نفسه لأى فعل، فهى تسعى للفعل والتغيير دون تحقق هذا الشرط، ولكن منطلقة من مرجعية سلفية أصولية وليست فكرية تأويلية، كما أنها تمتد بأطروحاتها نحو الجهاد المسلح كطائفة منصورة دون انتظار لإذن الإمام أو الخليفة أو عدمه، بينما يقف حزب التحرير عند مرحلة الجهاد غير المادى، وإن خرجت عن ذلك بعض فروعه مؤخرا فى الدول الإسلامية فى الاتحاد السوفيتى السابق، وفى باكستان، ولكن الحزب يبرأ من هذه الأعمال، وهو ما يجعله محل نقد من السلفية الجهادية التى ترى أن ما يقوم به حسب تعبير أبى بصير الطرسوسى هو سياسة تسمين الخراف، حيث يتخلى عن أعضائه بعدما ستاهم مبررات ما قاموا به(٢٧٢).

من هنا نجد السلفية الجهادية، بمنهجيتها السلفية، أشد وأكثر ضراوة، فى عنفها الرمزى والمادى على مخالفيها، من حزب التحرير أو غيره من الحركات الأخرى، فبينما أعلن تقى الدين النبهانى احترامه لحسن البنا وتأثره به، نجد الظواهرى يحمل عليه حملا شديدا، فى كتابه «الحصاد المر» الذى يصل لحد التخوين والتشكيك، ولا يكاد يأتى ذكره بخير أو شر لدى المقدسى أو عبد القادر بن عبد العزيز ـ فى مرحلته الأولى ـ الذى لا يورد أى أثر له يوصى بقراءته فى كتابه الجامع فى طلب العلم الشريف، بل يمكن القول إن كل مخالفى السلفية من الإسلاميين المخالفين والعلمانيين المعارضين، يلفهم جميعًا تعبير واحد، هو كونهم «الخونة» كما كتب أحد ممثليها(٢٧٣).

٤ ـ إشكالية الاشتباك النقدى

مع تأكيدنا على أن الأصوليات تختلف فى مرجعياتها وخطاباتها، إلا أن الأصولية المؤسسة لجماعة أيديولوجية ما، بمرحلة التأسيس والتنظير، التى تمثل رافد تكوين الجماعة الأيديولوجية، ولكن مع دخول الجماعة الأيديولوجية حيز التاريخ وممكناته ونسبيته، وزاد انغماسها فى موازين القوى القائمة فيه، تحولت الأصولية المؤسسة إلى أصولية مرنة، وتصير أيديولوجية عضوية وليست أيديولوجية تأسيسية بتعبيرات ميشيل فوكو، فهى تجاوزت مرحلة التأمل والتأسيس الفكرى المغلق، على مرحلة الابتلاء أو الاختبار الحركى المفتوح الذى تتكيف معه. وبمعنى آخر يمكننا القول إنها تحولت من فضاء واسع يسمى الأصولية إلى فضاء أخص يمكن أن ندعوه الحركية، تتمايز فيه كلية عن أشباهها كما تتمايز جزئيًا عن مرحلة تأسيسها.

ولعل الممارسة الخطابية للسلفية الجهادية وغيرها، توضح ما نود التأكيد عليه هنا، فى إشكالات القراءة والتعاطى مع الحركة القتالية العالمية، القاعدية وغيرها، بل مع مجمل تيارات الحركية الإسلامية، وهو التعاطى معها عبر مداخل تفسيرية كلية، من قبيل مداخل كلية كالسلفية أو الأصولية، تتجاهل التمايزات والاختلافات فيما بينها، أو الاكتفاء برؤيتها مجرد تلوينات لبنية خطابية واحدة.

إن هذا المدخل التفسيرى ليس كافيًا، كما أنه ليس دقيقًا فى التعرف أوالتعاطى النقدى الفعال مع خطاب الحركات العنفية بالخصوص، سواء فى أبعاده التاريخية ام سياقاته الجغرافية الخاصة بكل حركة منها.

ومثل هذه المداخل الكلية تبقى التعاطى النقدى مع هذه الحركات نقدًا خارجيًا وطرحًا تعميميًا لا يمتد لعمق أطروحاتها وتفاصيل خطابها، قدر ما يكتفى بإعلان موقفه منها، من فوق السطح ثم يمضى راحلاً، كما يتجاهل فى الآن نفسه خطابها المضاد الذى تنتجه فى سياق سجالى مع معارضيها أو مناهضيها، فى نزوع استعلائى على تفهمه وإدراك مساحاته وفضاءاته.

ومن المؤكد أن الحركات الإسلامية والأصولية الأكثر انغماسًا فى الواقع، والملتحمة بعجلة تغييره سلميًا، عبر العمل السياسى، أكثر تطورًا فى مستوى الخطاب من غيرها من الجماعات العنفية التى ترى التغيير بالقوة، شأن السلفية الجهادية فى حالتنا، كما أن هذه الأخيرة ربما تكون أكثر تطورًا من الحركات الدينية المحضة التى تقف عند طريق الدعوة فقط، واليقظة الروحية.

وإذا أردنا أن نضرب مثلا على خصوصية السلفية الجهادية، فلعلنا نجد فى غياب ابن تيمية عن النص القطبى ـ نص سيد قطب ـ وحضوره الكثيف فى أدبيات السلفية الجهادية بالخصوص، سواء عبر فتوى التتار أم دفع الصائل، أم التترس، وغيرها من الآراء والفتاوى، مع ضعف وهشاشة وجود سيد قطب نفسه، الذى يصر البعض على اعتباره الأب الشرعى لهذا الفكر، دليلا على خصوصية كل حركة سواء فى تكونها أم فى تطورها المرحلى، وهو ما يصعب على المداخل التفسيرية الكلية الكشف عنه.

وبينما تقف كثير من الردود الفكرية على خطاب القاعدة عند المداخل التفسيرية الكلية، تأتى الردود الفقهية على هذا الخطاب، فى كثير من الأحيان، معتمدة على ثقافة السماع والرفض المصمت غير المفصل، حتى ولو كانت لأدبيات مهمة تعتمد عليها السلفية الجهادية وينطلق منها خطاب القاعدة[٢٧٤]. بل تظل القضايا التى تطرحها حكرًا على الجدل بينها وبين الجماعات الإسلامية الأخرى، سواء تلك التى قامت بمراجعات لأفكارها، أم التى تخالف توجهاتها، وهو ما جعل الرهان يعود فى النهاية على مراجعات بعض منظريها السابقين بعد ذلك.

ولعل تعالى بعض العلماء من السلفية التقليدية على أسئلة وهواجس الشباب المسلم هو ما دفع بعض هؤلاء للتوجه للأفكار العنيفة للسلفية الجهادية، خاصة مع قدرة الأخيرة على الحسم، وهو ما حدث مثلاً مع أحد قادة القاعدة فى جزيرة العرب سلطان العتيبى[٢٧٥].

ولعل ضعف دور المؤسسات الدينية الرسمية والتقليدية فى مواجهة فكر السلفية الجهادية، يعود فى جزء كبير منه، إلى استخدام السلفية الجهادية أساليب النشر الإليكترونى المختلفة، عبر شبكة الإنترنت، فى نشر أطروحاتها ـ كما سبق أن ذكرنا ـ حيث تتخذ منها القاعدة، معرضًا دائمًا لها، بل يمكن القول إن القاعدة هى الأنشط فى فضاء ما يعرف بالجهاد الإليكترونى، حتى أن البعض يرى أن شبكة الإنترنت تستضيف دولة المتطرفين وجيوشها ومنظريها[٢٧٦].

وعن الإنترنت يقول الظواهرى فى سياق رده على عبد القادر بن عبد العزيز ـ بعد مراجعات الأخير التى رفض فيها قبول ما ينشر على شبكة الإنترنت إلا بشروط حددها ـ قائلا: «من الواضح أن قوى الحملة الصليبية اليهودية قد ضاقت ذرعًا بالإنترنت، الذين رجوا من إنشائه أن ينشروا به ثقافتهم وفجورهم، فإذا بالمجاهدين يقلبون عليهم الطاولة»[٢٧٧]، وهو ما يمثل صعوبة فى المواجهة الدينية المستنيرة من قبل الشيوخ التقليديين، بالإضافة إلى أن الكثير منهم يعتبر مثل هذه القضايا قضايا شائكة قد تضرب دينه!! أو دنياه!! مما يجعل البعض يرى أن المؤسسة الدينية التقليدية فى أغلب بلدان العالم العربى لا زالت فاشلة فى مواجهة الأفكار العنفية لحد كبير[٢٧٨].

إن القاعدة قد نجحت فى التفوق على سواها من التنظيمات الراديكالية والمعتدلة على السواء، فى الاستفادة من شبكة الإنترنت، هذا المنتج ما بعد الحداثى بشكل كبير، رغم رفضها سائر صنوف الحداثة وما بعدها، ويكفى للتمثيل على أهمية شبكة الإنترنت وكونها حامل خطابها الحالى، أن أحد الموقوفين أمنيًا الذين تم القبض عليهم فى السعودية، وكان لا يزال ابن عشرين عامًا فقط، حكى أنه كان «يترك الصلاة لأجل بث بيان الخلية على البالتوك»[٢٧٩].

وعن كم المواقع التى تستثمرها القاعدة فى نشر خطابها السلفى الجهادى يذكر «أنه خلال الفترة الممتدة من العام ١٩٩٨ إلى العام ٢٠٠٧ وجد أكثر من ٥ آلاف من المواقع والمنابر وغرف المحادثة الإلكترونية التابعة للإرهابيين»[٢٨٠]، كما أن بعض قادة ومنظرى السلفية الجهادية والقاعدة وفروعها، يمتلك بعضهم مواقع إليكترونية، نذكر منهم أبا محمد المقدسى وأبا بصير الطرسوسى، وأبا قتادة الفلسطينى الذى حُجب موقعه مؤخرًا، وعبد الحكيم حسان، ويوسف العييرى مؤسس تنظيم القاعدة فى جزيرة العرب الذى قتل فى مايو عام ٢٠٠٣ والذى أسس عددًا من المواقع الإليكترونية وكان دائم الدخول إلى غرف البالتوك باسم عزام.

وعبر ساحات الانترنت وغرف المحادثة يتم الجدل حول أفكار السلفية الجهادية ومعها، كما يتم تجنيد عشرات ومئات الأفراد لصالح تنظيم القاعدة وفروعه المختلفة، وهو ما زال بعيدًا عن اهتمام وتركيز كثير من الدعاة الرسميين والتقليديين، ربما باستثناء تجربة وحيدة هى تجربة حملة السكينة وبرامج المناصحة التى تقوم بها وزارة الداخلية السعودية للجدل مع هذه الأفكار فى المملكة العربية السعودية.

الفصل السادس

حملة السكينة والمناصحة السعودية.. نموذج لحرب الأفكار عربيا(٣٨١)

كل المراهقين والانتحاريين سواء، ملاحظة أدلى بها عالم الإرهاب الشهير آريل ميرارى، فى خريف العام ٢٠٠٤ مشيرًا إلى أن الإرهاب الانتحارى «طبيعى» جدًا. فقد أشار إلى أنه فيما كان يسير فى ساحة هارفارد (بولاية مساشوسيتس)، بالولايات المتحدة، استوقفته فكرة أن المراهقين هم مراهقون لا يختلفون عن بعضهم بعضًا فى جميع أنحاء العالم. وحين سئل عما يعنيه بذلك قال:

«عندما دخلت محلاً للبيتزا فى كامبريدج كان المراهقون يدردشون عن فريق (كرة القدم) المفضل لديهم، وهو فريق «باتريوتز» فى نيو إنغلاند (كان ذلك خلال مباريات التصفية لبطولة السوبربول)، عن أبطالهم فى الفريق كرامى الكرة توم برادى، وكيف أنهم يرغبون فى أن يكونوا ذات يوم حين يكبرون نجومًا فى كرة القدم كأبطالهم. ويحدث الشىء نفسه فى مخيمات اللاجئين فى الأراضى المحتلة؛ ولكن فريقهم المفضل هو حماس وأبطالهم هم الشهداء، وهم يرغبون فى أن يكونوا ذات يوم حين يكبرون شهداء مثل أبطالهم. كان الشىء طبيعيًا إلى درجة مرعبة»(٣٨٢).

فالتوجهات الفكرية المتطرفة لدى بعض الشباب، والقابلية الاجتماعية للعنف، وتوفر روافد ثقافته التى تتأتى نتيجة تهميشهم، أو تصور صورة البطل والكاريزما عندهم التى تملأ الفراغات النفسية والمعنوية، تعنى طبيعيتها، أنها ليست مرضًا نفسيًا أو ذهانًا عقليًا، ولكن يمكن التعامل معها عبر الحوار الفكرى والإصلاحى.

من هنا كانت جاذبية تجربة الإصلاح والمواجهة الفكرية للتطرف فى المملكة العربية السعودية، والتى تقوم على محورين رئيسين، هما: لجان المناصحة وحملة السكينة، للعديد من المراقبين المهتمين بشأن حصار الإرهاب والتصدى له؛ إقليميًا ودوليًا، وهى تستمد أهميتها فى كون كل منهما آلية نوعية ومنظمة فى حوار المتطرفين والإرهابيين، والذين يمثلهم فى هذه الحالة أعضاء وعضوات تنظيم القاعدة فى جزيرة العرب.

ويذكر أن لجنة العقوبات المفروضة على الإرهاب التابعة للأمم المتحدة قد طلبت من السلطات السعودية معلومات وافية عن البرنامج الذى أعدته السلطات السعودية فى هذا الصدد، للإفادة منه فى الجهود العالمية الرامية إلى مكافحة الإرهاب(٣٨٣).

المواجهة الفكرية للإرهاب عملية تفاعلية وحوارية بالأساس، وليست نخبوية، أو حديثة فى الاكتفاء بأن الإرهابيين والتكفيريين، حسب افتراض نظرى واسع النطاق منذ بدأت دراسات الإرهاب فى سبعينيات القرن العشرين، يقضى بأن صفوف الإرهابيين مليئة بالأفراد المصابين باضطرابات نفسية خطيرة.

فمن، سوى شخص متعصب جن جنونه، سيقتل ضحايا أبرياء باسم قضية ما، وسيصبح بملء إرادته قنبلة بشرية أو عملية انتحارية؟.

ولكن انتهى كثير من الباحثين فى شئون الإرهاب إلى أن البحث فى علم الأمراض النفسية الفردية لفهم سبب انخراط الناس فى الإرهاب عملية محكوم عليها بالفشل المحتم، وأن التفسيرات على مستوى علم النفس الفردى غير كافية، وهو ما يؤكده أن هذه الجماعات والمنظمات الإرهابية تعزل من بين صفوفها الأشخاص الذين يعانون من اضطرابات عاطفية أو نفسية، حيث يعتبرون عائقًا فى التجنيد وتشويه صورة مثالية تطرحها لنفسها، فضلا عن اعتبارهم مخاطرة أمنية محتملة فى كل الأحوال.

من هنا يطرح البعض ما يعرف بعلم نفس المجموعات والجماعات الثقافية فى مواجهة مثل هذه التنظيمات، فأفرادها يتحركون وفق رؤى وهويات جماعية تتشكل من داخل مجموعات مغلقة، وبرؤى، لا تعدم التأثير والجاذبية فى بعض الأحيان، لدى الجماهير والعوام، رغم أن هذه الجماهير هى أول ضحاياه وآخرهم فى الغالب.

الإرهاب المؤسلم وتحديات جديدة:

يختلف الإرهاب المؤسلم المعاصر، من نواح جوهرية، عن الإرهاب الذى كان يرتكب فى القرن التاسع عشر حتى سبعينيات القرن العشرين، حيث كان للإرهاب التقليدى «ميثاق شرف» خاص به، يحصر به عملياته فى استهداف الحكام والقادة العسكريين والمسئولين، وغيرهم من الشخصيات البارزة القيادية، ولكن إذا كان هناك خطر يهدد بإمكانية قتل زوجة أو أطفال الشخص المستهدف معه خلال الهجوم، كان الإرهابيون يمتنعون عن شن الهجوم، حتى ولو أدى ذلك إلى تعريض حياتهم للخطر، ولكن رغم ذلك، وهذا البون الشاسع بين إهاب الجماعات الدينية الراديكالية كالقاعدة، وبين الإرهاب السابق عليه، كان الإرهاب السابق لا يجد حرجًا فى وصف نفسه بأنه إرهاب، وقد نشر بوريس سافينكوف، الذى ترأس الثوريين الاشتراكيين الروس قبل الحرب العالمية الأولى، سيرته الذاتية، غير متردد فى إعطائها عنوان «مذكرات إرهابى»، لكن ذلك أمر غير وارد فى هذه الأيام ـ فالإرهابى العصرى والقاعدى، يريد أن يعرف كمناضل فى سبيل الحرية، أو مجدد ومقاوم فى سبيل الدين أو الأمة، رافضًا وصف الإرهاب الذى يناسب القتل العشوائى للأبرياء.

كما أن واحدًا من أهم التحديات التى يطرحها الإرهاب الإسلاموى الراديكالى الجديد الذى تمثله القاعدة وفروعها، هو استفادة الإرهابيين من عصر ما بعد الحداثة من ثمار العولمة والتكنولوجيا الحديثة لتخطيط وتنسيق وتنفيذ حملاتهم المميتة.

لعلنا فى دراستنا حول لجان المناصحة وحملة السكينة التى تقودها وتشرف عليها السلطات السعودية فى مكافحة الإرهاب القاعدى والتكفيرى بها، تؤكد أهمية المحاصرة الفكرية للإرهاب من داخل المرجعية الإسلامية، وكذلك تجنيف روافده النظرية التى صارت تجد من ساحات الشبكة العنكبوتية ومن نظريات المؤامرة مساحات جديدة للحركة والتجنيد.

يعد تعبيرا السكينة والمناصحة من المفردات القرآنية والحديثية ذات الطبيعة الروحية والأخلاقية المسئولة، حيث ترتبط أولاهما بآثار الإيمان وتحقق الطمأنينة والهدوء النفسى، بينما تشير الثانية إلى طلب الكمال بالتخلية من العيوب والعورات عبر النصيحة بين المسلمين، مما يجعل تفعيلها عبر تحويلها لبرامج مؤسسية أمر مثير للاهتمام، حيث تضرب بدءا من عنوانها فى أطناب المرجعية الإسلامية، مستلهمة شرعيتها منها، ومنازلة فى الآن نفسه من يحتكرون هذه الشرعية مصححة لفهمهم لها، كما يتعاطى مع تعقيدات العملية الاجتماعية والثقافية والفكرية لهم، سواء قبل المناصحة والسكينة أم بعد عودتهم عن الفكر العدمى لهم.

وقد جذب المشروعان السعوديان فى مكافحة الإرهاب (برامج المناصحة وحملة السكينة) أنظار الكثيرين فى الداخل والخارج ممن يرون أنها تجربة تستحق التشجيع والمزيد من الدعم، بل والاستلهام لهما فى الخارج، لما أحرزته من تأثيرات ونجاحات، قد يتحفظ عليها البعض، أو ما اجتمع لهما من خبرات فى التعاطى مع الفكر التكفيرى ومعتنقيه.

ولكن يبدو أن التحفظ الرئيس لدى بعض ممثلى النخبة السعودية وبعض متابعى هذه الحملة ليس حول غاياتها وأهدافها ولكنه يظل فى كثير من الأحيان حول خطابها وآلياتها، وكذلك حول تأثيراتها فى ظل الحملات الأمنية الاستباقية التى توفر حلولا أكثر بروزًا فى مواجهته، فضلا عن عودة بعض المستتابين لصفوف التطرف القاعدى بعد إطلاق سراحهم، حتى يمكن القول بأنه قد صارت مواقف النخبة السعودية موزعة على ثلاث مفاصل رئيسة، هى التشجيع والتأييد المطلق لهذه الجهود(٢٨٤)، يمكن الاستفادة منها وتطويرها، كما أن ثمة أصواتًا تميل نحو التشكيك فى نجاحها وإعلان فشلها(٢٨٥)، أو السعى إلى تطويرها وترشيدها عبر مناصحة المناصحة(٢٨٦).

وإذا شئنا من جانبنا توسطًا، لقلنا إن المواجهة الأمنية قد أثبتت نجاعتها فى مواجهة الإرهاب فى المملكة العربية السعودية، حيث توالت ضرباتها الأمنية الموجعة والاستباقية التى نجحت فى إفشال كثير من عملياته، فهى سريعة الأثر بينما تأتى المواجهة الفكرية عبر مثل هذين المشروعين(لجان المناصحة وحملة السكينة) أبطأ أثرًا، ولكن تبقى لكل منهما ضرورته ونجاحاته كذلك، ونذكر فى هذا السياق أن عودة متطرف عن التطرف، أمر أقل جاذبية من القبض عليه متلبسا بجريمة قام بها أو لم يقم.

المناصحة والسكينة.. مسار التكوين

١ - لجنة المناصحة:

بدأت فكرة لجان المناصحة من داخل السلطات السعودية ذاتها، حيث مثلت مضمون ورقة العمل الأساسية التى قدمتها المملكة العربية السعودية فى المؤتمر الدولى لمكافحة الإرهاب،

(الذى عقد بها فى ٢٥ ـ ٢٨ ذو الحجة ١٤٢٥هـ ـ ٥ ـ ٨ فبراير عام ٢٠٠٥ ميلادية بالرياض)[٣٨٧]، والذى سعى لتحديد خطط الدولة فى مكافحة الإرهاب، وقد تحددت أهدافه فيما يلى:

١ ـ إلقاء الضوء على مفاهيم الإرهاب ومسبباته، والتطورات التاريخية والفكرية والثقافية المغذية لجذوره فى المجتمعات الإنسانية.

٢ ـ إظهار العلاقات بين الإرهاب من جانب وغسيل الأموال وتهريب الأسلحة والمخدرات من جانب آخر.

٣ ـ التعرف على الجوانب التنظيمية للمنظمات الإرهابية وتشكيلاتها وطرق عملها.

٤ ـ الأطلاع على تجارب وجهود الدول المشاركة و المنظمات الدولية فى مجال مكافحة الإرهاب وتبادل المعلومات والخبرات.

٥ ـ الخلوص بنتائج ومقترحات عملية لدعم الجهود الدولية فى مكافحة الإرهاب.

وكما يتضح من الهدف الأول للمؤتمر فإن محاربة الفكر بالفكر وكشف الشبهات «لدى الفئة الضالة» تكتسب أهمية خاصة فى الأجندة السعودية فى مكافحة الإرهاب بالمملكة وخارجها[٣٨٨].

من هنا كان إنشاء لجان المناصحة التى بدأت فى الأصل تتكون من لجنة أم تندرج تحتها ثلاث لجان علمية، واجتماعية، وأمنية يقوم على إداراتها ورئاسة اجتماعاتها وتنفيذ أهدافها مدير العلاقات والتوجيه بوزارة الداخلية.

ويقصد ببرامج المناصحة ـ وفق هذا المفهوم ـ جلسات علمية هادئة بين الموقوفين أمنيًا المتأثرين بالفكر المنحرف وبين الأساتذة والمشايخ والدعاة والمفكرين أعضاء المناصحة، والذين يتم اختيارهم بعناية، وذلك للإجابة على الشبهات التى وقع فيها هؤلاء الموقوفون أمنيًا، مع مناقشة أسباب الانحراف ضمن ضوابط شرعية.

فجلسات المناصحة هى جلسات فكرية وحوارية، حميمة ومباشرة، تهدف لإعادة الضبط العقلى والشرعى للمتطرفين وردهم إلى ساحة الاعتدال ودقة الفهم، وتخليصهم من شوائب الفهم العقيم والفعل الدموى الذى تجبلهم عليه وتحجرهم على التعصب له دون مساءلة مجموعات القاعدة فى السعودية.

وثمة توافق بين شيوخ المناصحة ورجال الأمن أن لكل منهما دوره، فالموقف الشرعى الذى يدين به رجال المناصحة مع حملة السلاح والخارجين عن الجماعة هو «أن واجب الدعاة مناصحتهم ومقارعتهم بالحجة قدر الإمكان وواجب الدولة ـ وفقها الله ـ الحزم والشدة والأخذ بيد من حديد على من أراد الإفساد أو الإخلال بالأمن ولا ينافى هذا الحوار!! بل هما طريقان لهدف واحد يتمثل فى جمع الكلمة ووحدة الصف»[٣٨٩]، فالفكر السليم يقضى على الفكر المنحرف بالحجة والبيان، فالقناعات لا تزول إلا بالقناعات، فالشخص الذى يحمل فكرًا

منحرفًا لا يفصح عما لديه من أفكار أو ربما سعى فى نشرها ديانة وأنه يؤجر على ذلك، وهنا يقع الخطر وتعظم المشكلة التى لا تعالج إلا بالحوار والمناصحة والمناقشة.

ورغم أن ثمة مراجعات مهمة لجماعات كالجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد فى مصر، وكذلك لبعض القيادات الفكرية لجماعات متطرفة فى الجزائر والمغرب، إلا أن علاقة هذه المراجعات بالسلطات فى هذه البلاد تظل بعيدة، فهى مبادرات ذاتية قام بها أصحابها فى الغالب، وإن وجدوا بعض التشجيع من السلطات وتيسير السبل لهم، تتسع مثلا عند الجماعة الإسلامية المصرية لتمثل ما يشبه الانقلاب الكلى عن طرحهم السابق فى حتمية المواجهة وفكر الحاكمية لنقد كليهما، بينما تظل عند البعض الآخر تمثل انقلابًا أو تراجعًا جزئيًا عن خيار العنف والمواجهة تحديدًا.

ورغم وجود ما يعرف بقوافل الدعوة فى السجون التى قادها عدد من رموز الفكر والدعوة الإسلامية فى مصر فى حوار الجماعات الإسلامية، خلال عقدى الثمانينيات والتسعينيات فى القرن العشرين، مثل الشيخين محمد الغزالى ومحمد متولى الشعراوى، إلا أنها سريعا ما انقطعت وحيد الأمن الجميع لتخلو الساحة فقط للخيار الأمنى، كما كانت تتم فى شكل ندوات وليست جلسات ثنائية.

من هنا تأتى الخصوصية السعودية فى تجربة المناصحة وإعادة التأهيل للمتطرفين فى الجماعات الراديكالية، فلا تسير المعركة مع القاعدة فى السعودية فى اتجاه المواجهة الأمنية فقط، ولكن سارت بالتوازى مع مشروع أعدته الجهات الأمنية ذاتها، وهو مشروع برامج المناصحة للمتطرفين فى المملكة، تمهيدًا لدمجهم فى المجتمع بفكر جديد ونظرة أبعد ما تكون عن العنف والتطرف، ومما يميز التجربة السعودية كذلك فى هذا الصدد أنها تمتد برعايتها لمرحلة ما بعد التوبة، من أجل تيسير سبل التأقلم لهؤلاء وهو ما يغيب عن التجربة المصرية فى قوافل الدعوة المذكورة، أو المراجعات الحديثة لأعضاء الجماعة الإسلامية والجهاد الذين بدأ الإفراج عن مجموعاتهم التى ارتضت المراجعات، خلال العام ٢٠٠٧م.

أما فى الجانب السعودى فقد خضع لإعادة التأهيل نحو ٢٠٠٠ شخص أطلق سراح ٧٠٠ منهم، عادوا للانخراط فى المجتمع بعد عشرة أسابيع من التأهيل الاجتماعى والنفسى كما حازوا على إثرها على وظيفة مناسبة، بل وتلقوا مساعدة للزواج وبناء أسرة، إضافة إلى حصولهم وذويهم على مساعدات مادية شهرية تساعدهم على تأمين احتياجاتهم الأساسية. مشروع وزارة الداخلية السعودية لا يقتصر على إعادة تأهيل القاعديين القدامى فقط، بل يتضمن كذلك تطبيق برامج مكافحة التطرف والتكفير فى المدارس والمساجد إضافة إلى مكافحة الإرهاب على الإنترنت الذى يعتبر من الوسائل الأكثر شيوعًا فى تجنيد المتطرفين.

٢ - التحدى الجديد للإرهاب:

تأتى حملة السكينة ردًا على التحدى الجديد للإرهاب، وهو تحدى استغلالهم للشبكة العنكبوتية، فقد أصبح الإرهابيون الجدد غير مقيدين بمنطقة معينة، أو معتمدين سياسيًا أو

ماليًا على دولة معينة، قدر ما يعتمدون على قدرات اتصالات متقدمة، بما فى ذلك الإنترنت، لدفع عجلة أجندتهم المهلكة، وقد لا نبالغ إذا قلنا إن الإنترنت هو الساحة الرئيسية التى ينشط عليها تنظيم القاعدة فى جزيرة العرب، بل إنه يتفوق فى هذه الساحة على سواه من التنظيمات الراديكالية والمعتدلة فى المنطقة بشكل كبير.

حكى أحد الموقوفين أمنيًا الذين تمت مناصحتهم فى السجون السعودية وأنه كان ابن عشرين عاما فقط، أنه كان «يترك الصلاة لأجل بث بيان الخلية على البالتوك»(٣٩٠).

وفى العام ١٩٩٨ «كان لدى أقل من نصف المنظمات المصنفة من قبل وزارة الخارجية الأميركية كمنظمات إرهابية مواقع إلكترونية. وبحلول نهاية العام ١٩٩٩ كانت جميع هذه الجماعات الإرهابية تقريبًا قد أوجدت لنفسها حضورًا على الإنترنت. وقد أصبح اليوم لجميع الجماعات الإرهابية النشيطة حضور واحد على الأقل على الإنترنت، ويشير رصدنا للفترة الممتدة من العام ١٩٩٨ إلى العام ٢٠٠٧ إلى وجود أكثر من ٥ آلاف من المواقع والمنابر وغرف المحادثة الإلكترونية التابعة للإرهابيين»(٣٩١) فمما يذكر فى سياق دراستنا أن بعض قادة تنظيم القاعدة فى جزيرة العرب، مثل يوسف العييرى مؤسس هذا التنظيم الذى قتل فى مايو عام ٢٠٠٣ قد أسس عددًا من المواقع الإليكترونية وكان دائم الدخول إلى غرف البالتوك باسم عزام، كما نذكر الانتصار الأخير الذى أحرزته السلطات الأمنية السعودية بقبضها على أبى أسيد الفلوجى الذى يتولى موقعًا إعلاميًا قياديًا فى التنظيم وأداة الربط بين أعضاء التنظيم فى الداخل والخارج، وبحوزته موادًا تمتد سعتها إلى ٤٠ ألف ميجابيت تضم موادًا تجنيدية واتصالية وتمويلية حول التنظيم، ولكن لم تعلن الداخلية السعودية فى بيانها عن تفاصيلها، كما ألقت القبض على آخر يسمى أبا عبد الله النجدى كان يعد لنشر مجلة «صدى الجهاد» أحد المنابر الإعلامية للقاعدة(٣٩٢).

فإدمان كثير من الشباب للإنترنت، ورغبتهم فى إثبات وجودهم وتحقيق ذواتهم دون أن يكون لهذا الإثبات معالم واضحة، تجعلهم فريسة سهلة لأعضاء القاعدة ومجنديها، ولعل قصة عبد العزيز بن رشيد العنزى الذى تم القبض عليه فى أول مايو عام ٢٠٠٥ وقد ألف كتابا عقب تفجيرات الرياض عام ٢٠٠٣ بعنوان «انتقاص الاعتراض على تفجيرات الرياض» قد تم تجنيده عن طريق الإنترنت، رغم كونه خريج شريعة وإنترنتى موهوب، وقد نجحت حملة السكينة فى إقناعه بعد ضمه للجنة الشرعية فى القاعدة بالتراجع عن تكفير العلماء، فقد تم تجنيده للقاعدة عبر الإنترنت وتم تركه لها عبر الإنترنت كذلك(٣٩٣).

وتهدف حملة السكينة حسب موقعها الرسمى الذى تعرض لاختراق إلى ثمانية أهداف رئيسة، هى: «بثّ المفاهيم والقواعد الشرعية التى تُكرّس المنهج المُعتدل، وكشف الشُّبهات التى يعرضها أصحاب الاتجاهات المُنحرفة، وفتح الحوار والنقاش فى القضايا المُشكِلة بأساليب شرعية وأخلاقية، والتصدّى لمن يبثّ أفكاره المُنحرفة، وتعميق مفاهيم الولاء والانتماء، ومعالجة

الأسباب التى تؤدى إلى الغلو والانحراف سواء كانت فكرية أم اجتماعية أم نفسيّة، وتقديم استشارات وحلول منطقيّة للأسر التى تلاحظ انحرافًا فى سلوك أحد أبنائها لاستدراك الوضع بالطريقة المناسبة، ورصد الحركة الفكرية وتحليلها ودراستها»(٣٩٤).

وتعتمد حملة السكينة فى سبيل ذلك على الانتشار فى مواقع ومنتديات ومجموعات الإنترنت، وذلك عبر فريق عمل مُختلِف التخصصات، يُحقق بتكامله أهداف الحملة عبر الوسائل والأساليب المُناسبة والمؤثّرة، على أن تكون صفة الانتشار والتعامل مع الجمهور صفة شخصيّة وديّة، ومن خلال هذه المواقع والمنتديات يتم بث المفاهيم الصحيحة ومُناقشة الأفكار المُنحرفة، وقد يكون هذا النقاش علنًا أو عبر الرسائل الخاصّة، ونُركّز على المضمون الشرعى بالإضافة إلى الأدب فى الحوار ومُراعاة اختلاف المُخاطَبين(٣٩٥).

وقد بدأت حملة السكينة بجهود فردية غير رسمية، ربما قبل أن يظهر تنظيم القاعدة فى جزيرة العرب رسميًا(٣٩٦)، فى ٢٥ من ذى الحجة سنة ١٤٢٣ الموافق ٢٧ فبراير سنة ٢٠٠٣ كمحاولة للتصدى لمفاهيم الغلو والتطرف التى تنتشر عبر مواقع ومنتديات الإنترنت، ويتخذ الفريق من الحوار محورًا أساسًا لتفكيك الشبه وكشف المفاهيم المنحرفة، مع تكثيف إبراز المفاهيم الشرعية الصحيحة.

وبعد أربعة شهور من بدء نشاط الحملة رأى وزير الأوقاف والشئون الإسلامية فى المملكة ضرورة ترتيب هذه الجهود ورعايتها، وانطلقت رسميًا فى أول صفر ١٤٢٥ هجرية الموافق ٢٢ مارس عام ٢٠٠٤ ميلادية، وهو ما دفع العمل فى الحملة لآفاق أوسع وإمكانيات أرحب لمواجهة الفكر المتطرف على ساحات الإنترنت، وظلت حملة السكينة مستقلة ولكن تشرف عليها الوزارة، التى فرغت لها عددًا «من الدعاة المتمكنين وطلبة العلم والمختصين للحملة، بالإضافة إلى مجموعة من المُتعاونين، وأخذت تتطور الوسائل والأقسام بشكل مُتابع ومدروس حتى حصلنا بفضل الله على مجموعة من النتائج الإيجابية والتى سيأتى بيانها»(٣٩٧).

وهنا نؤكد أنه بينما تعتبر لجنة المناصحة لجنة تابعة لإدارة التوعية والتوجيه داخل وزارة الداخلية، يمكن اعتبار حملة السكينة حملة مستقلة تدعمها وزارة الأوقاف السعودية فقط، وبينما تركز المناصحة على حوار المسجونين فى الداخل تمتد جهود السكينة مناصحة لمن لا حدود لهم ولا قيود عليه على شبكة الإنترنت، ونكاد نتفق مع بعض الكتاب السعوديين فى ضرورة أن تمتد المناصحة للخارج وعلى كل المستويات والمساحات الخارجية غير المتاحة حتى يتحقق لها النجاح وتبتعد عنها مخايل الفشل(٣٩٨).

ولعل تعبير مختلف التخصصات التى وضعته حملة السكينة فى تعريفها لنفسها، ومجموعة الدعاة «المتمكنين» التى تم تفريغهم لها، تدرك أهميته من خلال تحديدنا للغة الدعاية الإرهابية، وهو ما يصعب مهمة المواجهة الفكرية لها ولآليات تجنيدها فى الآن نفسه عند غير المتمكن، حيث تعتمد الدعاية الإرهابية على التبرير، وآلية التبرير آلية هروبية يصعب الإمساك

بصاحبها، وهو يقدمه لتبرير استخدام العنف. ومن النظريات المفيدة الموجهة لهذا التحليل نظرية «فك الارتباط أو الفصل الأخلاقى» لألبيرت باندورا، ولو أنها لم توضع خصيصًا للإرهابيين، الذين يحاولون كالمجرمين، فك ارتباطهم و النأى بأنفسهم عن الاستخدام المروع للعنف، بالوسائل التالية:

- **تنحية المسؤولية**: يشتمل هذا على تحريف العلاقة بين أعمال الشخص ونتائج تلك الأعمال، أو لوم الضحية أو الظروف على أعمال العنف وقتل الأبرياء.
- **تمييع المسؤولية**: ويتم ذلك بتقسيم الواجبات، بحيث يكون كل عمل مفرد غير مؤذ نسبيًا بحد ذاته، ولكن المجموع الكلى مؤذ. وقد تستخدم القرارات الجماعية لتمييع المسؤولية الفردية عن عمل ما وتوزيعها على أفراد المجموعة.
- **تجريد الأهداف من إنسانيتها**: يكون ارتكاب العنف ضد الأبرياء أسهل إذا لم يتم تصورهم كبشر وأشخاص. ويمكن للمرء أن يقلل من الوحشية التى فُرضت على الآخرين بالتركيز، عوضًا عن ذلك، على الطبيعة غير الشخصية للهجمات والمعنى الرمزى للأهداف، وبتسمية الضحايا بأسماء غير بشرية والنظر إليهم على أنهم لا يرقون إلى مستوى البشر - حشرات مؤذية، كلاب، وما إلى ذلك. ويحط أسامة بن لادن، على سبيل المثال، من منزلة الأميركيين «كشعب حقير» يرتكب أعمالا «لا ينحط إليها أكثر الحيوانات نهمًا».
- **اللغة الملطفة**: يتضمن ذلك جعل السلوك المؤذى محترمًا وتقليص المسؤولية الشخصية بالإشارة إليها بعبارات غير شخصية. فمثلا، تشير القاعدة دائمًا إلى أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر على أنها هجمات على رموز القوة والروح الاستهلاكية الأميركية، ولا تشير إطلاقًا إلى قتل نحو ٣ آلاف رجل وامرأة وطفل.
- **مقارنات مفيدة وملتوية**: حيث يتم حجب حقيقة السلوك المستهجن بمقارنته بسلوك آخر أكثر إيذاء، مرة أخرى، يقارن قتل الأشخاص الأبرياء، بما فى ذلك الأطفال، فى هجمات الحادى عشر من أيلول/ سبتمبر إبان السلم بإلقاء الولايات المتحدة القنبلة الذرية على اليابان لإنهاء الحرب العالمية الثانية، التى قتل فيها مئات الآلاف.
- **تحريف تسلسل الأحداث وعزو اللوم لغيرهم**: تجاهل الحقائق أو تحريف عواقب عمل عنف على المواطنين الآخرين بالتأكيد على أن الهجوم الإرهابى لم يكن إلا عملاً انتقاميًا أو إجراءً دفاعيًا ضد استفزاز سابق للعدو يتيح للإرهابيين الحد من الشعور الفردى بالذنب، وينحى باللائمة على الضحية، ويتهم آخرون بمسؤولية التسبب فى الأعمال التى تستحق الشجب، كما يحدث عندما تقطع رؤوس المختطَفين لأن حكوماتهم لم تلب مطالب الإرهابيين»[٣٩٩].

بين ساحات السجون وساحات الإنترنت:

«حملة السكينة تطارد الإرهابيين والمتطرفين على شبكة الإنترنت، بينما تأتيهم لجان المناصحة حيث هم مسجونون».

تعمل لجان المناصحة على المسجونين من التنظيمات الإرهابية والأفكار التكفيرية داخل السجون، فرغم ان النجاحات حينئذ تعد معلومة، إلا أن ثمة معلومات- ذكرها بعض الصحافيين السعوديين ـ ترى أن خمسمائة عضوًا ممن تم الإفراج عنهم بعد جهود المناصحة معهم، لم يكونوا سوى مضللين لمناصحيهم ولوزارة الداخلية وثبت تورطهم فيما بعد فى العديد من الأعمال الإرهابية، مما يجعل البعض يشكك فى جدوى المناصحة التى هى حوار فى الداخل، فى السجن، أقل جدوى من حملة السكينة وحوار الخارج الذى يمتد بلا قيود على ساحات الإنترنت. ولكن يذكر كذلك ـ وحسب تصريحات أحد أعضاء لجان المناصحة ـ أن حوالى ٧٠٠ تائب عن الفكر التكفيرى والإرهابى لم يعد منهم سوى تسعة فقط، ويرد نفس العضو فى لجان المناصحة على إمكان المخادعة بقوله: «ولم يعد منهم، وقد خرجوا منذ أكثر من سنة، لم يرجع منهم سوى تسعة أشخاص وهذ نسبة ضئيلة جدًا» وعن كيفية تأكده من عدم مخادعة الموقوفين لأعضاء لجنة المناصحة يقول: «نتأكد من أنهم لا يخادعوننا عبر عدة وسائل، الوسيلة الأولى هو تكرار المناصحة عدة مرات، وإعادة نفس السؤال بطريقة أخرى، فإذا هو صادق فإنه لن يتغير جوابه، وإذا كان كاذبًا فالغالب أنه يحصل تغيّر كما أن هناك متابعات داخل السجون من الإخوة الضباط والمسؤولين فى السجون يتابعون هؤلاء بطرق فنية معينة وأمنية معينة وكل شىء يعنى كما تعلمون مسجل ومثبت، فبالتالى نستطيع أن نتأكد عن طريق هذه الوسائل بأنهم لا يخادعون والواقع هو الذى أثبت أن كثيرًا منهم لا يخادعون عندما لم يتراجع من هؤلاء سوى تسعة من الذين خرجوا» وهو ما يعد حسب وجهة النظر هذه نجاحا باهرا لما يتعلق بمناصحة الموقوفين داخل السجون(٤٠٠).

ولكن يظل مناخ المناصحة وخطابها متفائلا، فالعقل الإرهابى الذى تكون عبر مقولات مصمتة، ونظرة تآمرية للدول الوطنية وعلمائها فضلا عن نخبها، وإجادة هذا العقل لآليات التمويه والخداع النظرى الكثيرة والمتوافرة، قد يتظاهر بالقبول والاقتناع فقط، أو كمخرج مؤقت من سجنه، ويظل تكفيريا وإن لم يعد قتاليًا، مغيرًا لما يراه منكرًا بيده، إن لم يستطع أن يكون مغيرًا له بلسانه أو بقلمه.

ولكن على ما يبدو أن آثار حملة السكينة أكثر بكثير من آثار لجان المناصحة، ففضلا عن السياق والمجال الذى ينعقد فيه الحوار، حيث يكون فيه كل المتحاورين ندًا للآخر، وحرًا طليقًا غير مرهوب فى قول ما يريد، تأتى حملة السكينة على ما يبدو معتمدة على شباب متطوع مهموم بقضية بدأها ثم نال رعاية المسئولين عنها، أما لجان المناصحة فهم على ما يبدو من الشيوخ المعينين، وأصحاب الفكر التقليدى، الذين قد لا يناسب خطابهم خطاب كثير من الشباب المنتمين للقاعدة أو الأفكار التكفيرية.

من هنا نجحت حملة السكينة، بعد عام من إنشائها، فى إقناع وثنى ٨٠٠ شخص عن الغلو فى الفكر، حسبما صرح بذلك وزير الأوقاف والشئون الإسلامية، موضحًا أن ٢٥٠ من هؤلاء

غيروا أفكارهم بعد حوارات مطولة معهم على شبكة المعلومات الدولية «الإنترنت»، أما الباقون فغيروا أفكارهم عبر حوارات تمت من خلال الاستشارة المباشرة وخطوط هاتفية ساخنة على مدار اليوم، ومما كشفه هذا الحوار الحر، وتؤكده سير كثير من قادة تنظيم القاعدة فى جزيرة العرب، هو أنهم ينتمون لأسر متعاطفة مع هذا الفكر فى الغالب(٤٠١).

ومن الأنشطة المتميزة التى ابتكرتها حملة السكينة فى هذا الصدد هى وجود هاتف للاستشارات يعمل على مدار اليوم، يرشد الآباء حول كيفية التعامل مع أبنائهم المتعاطفين مع المغالين فى فكرهم، مما يعنى أن الحملة تركز فى أنشطتها على محورين: الأول يخص الوقاية من المغالاة فى الفكر والتصدى له، أما الثانى فتكفل بوضع أساليب علاجية من شأنها تصحيح المفاهيم الخاطئة لدى المتعاطفين أو حتى أصحاب هذا التوجه الخاطئ بعد وضعهم فى السجون(٤٠٢).

يذكر أن حملة السكينة قد أثارت حفيظة المتطرفين عام ٢٠٠٥ الذين أخذوا فى إطلاق الفيروسات والبرامج الحاسوبية الضخمة التى تثقل عمل الأجهزة بالإضافة إلى محاولة اقتحام الأجهزة وسرقة الملفات منها، وضربوا تسعة أجهزة حاسوب تابعة لمنسوبى الحملة بواسطة فيروسات شنها (هاكرز) يعتقد أنهم يعملون متطرفين يخدمون أهداف القاعدة. ويذكر أن المتطرفين السعوديين منعوا وناشدوا كثيرًا من أعضائها عدم التجاوب مع أعضاء حملة السكينة على الإنترنت خشية تأثرهم وتركهم الغلو المفروض عليهم، خاصة بعد نجاح فريق عمل السكينة فى قضاء ٢٤ ألف ساعة توعية فى المنتديات الإنترنتية وأنه تم خلال عام مضى محاورة ٨٢٢ شخصًا متشددًا، تلقى فريق العمل ٤٨١ رسالة من هؤلاء تفيد أنهم أقلعوا عن أفكارهم المتشددة بسبب الحملة. مشيرًا إلى أن الحملة وزعت على الإنترنت ٣٢ ألف مادة متنوعة مسجلة ومكتوبة ضد التشدد الدينى(٤٠٣).

وانطلاقًا من فضاء الإنترنت المفتوح يحرص أعضاء حملة السكينة على تصحيح مفاهيم المتعاطفين مع القاعدة والإرهاب، وليس فقط المنتمين إليها، وهو تميز آخر تتميز به حملة السكينة عن لجان المناصحة كما أنه أثبت وجود عناصر نسائية متعاطفة مع التنظيم أو متبنية لأفكاره، ويذكر عبد الله المشوح أحد مسئولى حملة السكينة أن «أكثر فئة يتم التركيز على التواصل معها هى فئة «المعجبين» بالأفكار المنحرفة، لأنها فئة خصبة وقابلة للتغيير، لكونها تحمل بذور الفكر المنحرف غير المتأصل، على عكس الفئة المتشربة لهذا النوع من الفكر، الذى يصعب فتح باب الحوار معهم أو الجدال، لكون أفكارهم من المسلمات ولا يقبلون النقاش فيها»(٤٠٤).

ولكن نجحت حملة السكينة كذلك فى إقناع عدد من قادة القاعدة فى الرجوع عن أفكارهم مثل عبد العزيز بن رشيد أحد أعضاء اللجنة الشرعية فيها، والمشار إليه سابقًا فى الدراسة، كما نجحت فى إقناع عدد من النساء التى تم تجنيدهم لصالح التنظيم، وتشهد سيدة تدعى «أم أسامة»

فى حوار معها، وهى قائدة نسائية سابقة لأحد تنظيمات القاعدة النسائية فى السعودية، عن مدى تأثير حملة السكينة عليها قائلة: «لم أكن أعرف أنها حملة مُنظّمة» وتذكر أن القاعدة لم تكن تخشى بعض الهمج الذين يناقشون «فى المنتديات ومواقع الحوار بأساليب هابطة واتهامات وقائمة طويلة وعريضة من الشتائم. وكان خطابهم جافًا وحادًا، هؤلاء لا نخاف منهم مهما قالوا ومهما انتشروا فى المنتديات، بالعكس هؤلاء يجعلون الناس يتعاطفون مع القاعدة وتنظيمها ورجالها، ثم تضيف: «بدأنا نخاف من هؤلاء الذين يحاورون بأساليب راقية وعلمية قوية، لاحظنا تعاطف الناس معهم، وشعرنا فعلا أننا بدأنا نفتقد متعاطفين، فكتب القادة، كما قلت لا نعرفهم شخصيًا لكن عبر الإنترنت، رسالة تحذير ونفير وأن علينا تكثيف جهودنا فى الإنترنت. بدأنا نتناقش معهم وصارت الأفكار التى يطرحونها هى شغلنا الشاغل»، ثم تضيف عن جهود أعضاء الحملة: «وأثاروا عندى، وعند كثيرات ممن أعرف، شبهات ومشاكل حول قناعات كانت راسخة لدينا. الأمثلة كثيرة لكن مثلاً مسألة تكفير الدولة السعودية، هذه كانت لدينا من المسلمات التى لا نقبل فيها أخذًا وردًا، وكان الاعتماد فى ذلك على مسألة الولاء والبراء. بعد نقاشات كثيرة وجدنا، أو على الأقل وجدت، أن القواعد العلمية التى كانت تُملى علينا خاطئة غير صحيحة، وأن الدولة السعودية بناء على ذلك لا تكون كافرة»(٤٠٥).

ولكن كان الحوار الفصل الذى نجح فى إقناع أم أسامة وغيرها بترك التنظيم، هذا النقاش الطويل الذى تحكى عنه فتقول: «نقاش طويل جدًا، وقوى جدًا فى أحد المنتديات بين قائد ميدانى للتنظيم، هو الآن مقبوض عليه وهو أعلم شخص فى التنظيم فى وقته، وأحد الأشخاص، وكان كلاهما يتحدث باسمه المستعار. وأثر هذا الحوار تأثيرًا كبيرًا علىَّ، وأصبح هاجسى لفترة طويلة، وشعرت باهتزاز قناعات كبيرة لدىَّ، المهم راسلت المُحاور الآخر باسم مستعار، وعلى اعتبار أنى مُشرفة فى عدة منتديات ولى خلفية شرعية لا بأس بها، وجدت لديه الأسلوب الراقى المؤدب ووفرة العلم الشرعى والهدوء. تحاورنا لمدة ٣ أسابيع بعدها خرجت إنسانة أخرى» وتذكر أم أسامة أنه قد تكشفت لها «الكثير من الحقائق والشبهات، أحب دينى ووطنى وأحترم علمائى» وقد تحولت لداعية مضاد فى صفوف التنظيم التى كانت من دعاته ومسئولاته المتميزات، ونجحت فى إقناع غير قليل من زميلاتها السابقات فى الإقلاع عن هذا الفكر التدميرى وما زالت تحاول مع الأخريات، وقد ختمت حديثها بقولها: «لا أعرف كيف أصف تقديرى وشكرى لحملة السكينة، والله أنى أدعو لهم فى كل صلاة، فهم سبب خير وسبب نجاة من باطل»(٤٠٦).

لا شك أنها تجارب ثرية تتم على ساحات الشبكة العنكبوتية بين دعاة السكينة ودعاة العنف والتوتر، تتاح فيها الأسماء المستعارة، والحرية والحديث بلا ضوابط أو قيود عكس ما يمكن أن يتحقق فى أى مكان آخر.

يتمتع فريق العمل فى حملة السكينة بدرجة عالية من الصبر والقدرة على التحمل واللياقة، فهم لا يبالون أن يقضوا أشهرًا فى محاورة تكفيرى حتى يقلع عن فكره، كان هذا التكفيرى الذى يدعى عبد الهادى قد اعتنق الفكر التكفيرى لمدة سبع سنوات حتى يقلع عنه كاملا، ولكن كان من أهم ما قاله إنه استدرج للفكر التكفيرى عبر الإنترنت وكان يعتبر البرامج الإذاعية والدعوية ضلالا وأن القائمين عليها منافقون، وقد أضاف أنه لو كان يعلم قبل اقتناعه بأنه يتحاور مع حملة السكينة ربما ما كان ليتحاور»(٤٠٧).

وهذا الموقف للتكفيرى السابق عبد الهادى نجد شبيهًا به لدى العديد من الموقوفين أمنيًا الذين تتم مناصحتهم، فكما يذكر أحد مسئولى لجنة المناصحة الدكتور على بن شايع النفيسة أن أحدهم والذى لم يبلغ الثامنة من عمره" كان أميره يأمره بألا يستمع إلى إذاعة القرآن الكريم إلا للقرآن فقط، وهدفه من ذلك هو الحجر الفكرى عليه لئلا يستمع من غيرهم خشية التأثير عليه بما يخالف منهجهم. وأشار النفيسة إلى أن جلسات المناصحة والمعالجة الفكرية مع الموقوفين حققت نجاحًا لا يقل عن النجاح الأمنى الذى تحقق فى الميدان مؤكدًا فى حواره أن الشريط الإسلامى والمحاضرات الحماسية لها دور كبير فى زيادة الحماس والعاطفة الدينية التى إذا لم تضبط بضوابط الشرع فستنقلب إلى عاصفة هوجاء(٤٠٨)

إننا فى هذه الدراسة قد نميل بشكل كبير إلى أن جهود السكينة أكثر نجاعة من جهود المناصحة، وأبعد تأثيرًا، فهى تهاجم مواقع ومعاقل التطرف، بينما لا يبدأ جهد المناصحة إلا بعد الإمساك بهم، كما أن ساحات حركتها وحواراتها لا شك أكثر بكثير من الثانية مما يجعلها أكثر مرونة وأجدى تأثيرًا منها.

نحو آفاق أكثر فاعلية:

لا شك أن خطاب كل من السكينة والمناصحة يختلف حسب المخاطب فى كل منهما، فهو فى الحالة الأولى شخص طليق حر مستعد للحوار بلا قيود، متاح له لبس العديد من الأقنعة، أما فى الحالة الثانية فهو شخص سجين واضح المعالم كما أنه واضح الاتهام، ولكن يبقى الحوار فى الثانية أهم لأنه قائم على جسور المجابهة والمواجهة، حتى وإن جاءت فى صورة مناصحة.

ومن المساحات التى تجعل لعمل المناصحة أهميته، أن ما يسمون القادة الفكريين لا تتعدى نسبتهم لجسد الإرهاب والقاعدة نسبة الـ ٥ ٪ حسب أغلب التوقعات، أما البقية الباقية وهى الأغلبية الساحقة من التنظيمات والمنضمين إليها، من المخدوعين والمغرر بهم، من قبل هذه الأقلية المحدودة فهم هدف المناصحة ولجانها. ويرفض أعضاء لجان المناصحة النقد الموجه لهم بأنه لا بد أن تكون جهود المناصحة وليست لمن تم القبض عليهم فى السجن فقط، بأن هذا ليس شأن وزارة الداخلية قدر ما هو دور وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ووزارة التربية والتعليم ومهمة الإعلام كذلك(٤٠٩).

ولكن من الانتقادات ذات الوجاهة لجهود المناصحة وجهود العلماء السعوديين فى مواجهة الفكر التكفيرى والقتالى للقاعدة، هو عدم الالتحام الضرورى بقضايا هؤلاء الشباب المغرر بهم، وملامسة مرجعياتهم وأفكارهم، وكما مثل خالد الغنامى أنه لا يوجد كتاب واحد فى نقد أبى محمد المقدسى وكتاباته، وكثيراً ما يعرض كبار المشايخ عن الرد على شبه هؤلاء مصرين فقط على أحكامهم المصمتة، وضرب مثلاً باعتراض تكفيرى فى فترة التكوين على قول شيخ بضرورة هدم التماثيل وحرمة التصوير مطلقًا، وحين أراد التكفيرى الحالى الرد بترك الصحابة للتماثيل والرسوم المنقوشة على آثار مصر، رأى الشيخ ذلك تنطعًا منه(٤١٠)!!

أما عبد الله بن بجاد العتيبى فيذهب بنقده للمناصحة إلى عمق وبنية الخطاب الذى يتبناه رجالاتها، والذى يتفق مع الإرهابيين فى المقدمة ويخالفهم فى الخاتمة، ويرى أن معيار اختيار أعضاء لجان المناصحة ينبغى أن يتم وفق أسس أكثر موضوعية وصرامة، مؤكدًا أن «الإرهاب فى الأصل وليد خطاب دينى متشدد تمّ بثه عبر سنوات طويلة، هذا الخطاب يحتاج إلى إعادة تفكيك وإلى نقد مركز، ولن يُقضى عليه إلا بخطاب دينى تسامحى تعايشى، يتمّ نشره عبر المؤسسات الدينية ومراكز التأثير كافّة، وأن يكون هذا الخطاب الدينى الجديد ضمن خطة وطنية شاملة لمواجهة الإرهاب والقضاء عليه، وأحسب أن خطابًا دينيًا شارك فى خلق الإرهاب هو أعجز عن أن يقدّم حلاً حقيقيًا له»(٤١١).

فالخطاب هو الأصل، ومبدئية القضايا التى تتيح حق الاختلاف والاعتراف فى المجتمع، والمرجعية الإسلامية مرجعية مفتوحة تتيح ذلك، هذا وحده ما يمكن أن يخلق جوًا من الرحابة والتسامح والاعتدال الذى يفارق به المغرر بهم خطاب التطرف التكفيرى أو العنف القاعدى.

من هنا نتعجب من موقف بعض أعضاء لجنة المناصحة الذين يحاولون تبريرًا للفكر التكفيرى بوجود تطرف علمانى أو ليبرالى حسب قولهم، أثناء تعليقهم على فتوى الشيخ الفوزان بتكفير الليبراليين التى اعتذر عنها فيما بعد(٤١٢)

إن ما يحتاجه الخطاب الدينى عمومًا هو المزيد من مبدئية القضايا والمواقف، فالاتحاد بقيم التسامح وعدم إلقاء التهم، وعدم التماس أية مبررات للتوجهات العنفية، بل تفكيكها على طاولته، والسعى لطرح خطاب للرأى العام يحترم الثوابت المجتمعية والثقافية والتعددية هو الأساس، أم النهج الأحادى فى التفكير واحتكار الصواب والحقيقة المطلقة من قبل من يرفضون الفكر الإرهابى، أو من قبل بعض من يناصحونه، فإنما هو التفاف وتمويه يوفر لهم تربة نموهم وإن خلعهم منها مؤقتًا، من هنا كان جدل بعض زعماء القاعدة فى السعودية مع بعض دعاة الصحوة ورؤيتهم لهم أصحاب كلام أو تكفير فقط لم يمتدوا به إلى الفعل والجهاد الذين يعرفون مبرراته وضرورته.

إن قطع مسافات فى العقل الإرهابى من أجل تصحيح مساره وتقويم اعوجاجه أمر يحتاج لقطيعة مع منطلقات هذا الفكر النظرية والتأويلية. وقدرة على تفكيكها وفق الأصول الشرعية،

النقلية والعقلية، وضمن فقه الواقع وفقه الجهاد وفقه الامر بالمعروف والنهى عن المنكر، وكذلك الخبرة التاريخية للحركية الإسلامية على اختلاف الزمان والمكان، دون الوقوف عند التبرير أو سجن الحوار داخل قضايا محددة ومعروفة فى الموقف من الدولة، ولكن إعادة فهم موضوعة الدين والفكر الدينى والسياسة ككل وتنشيط دور العقل وقيمة الفرد فى الخطاب الدينى السعودى، فزرع فكر الفرقة الناجية وفقه الأزمة والمؤامرة فى نفوس الشباب الغض الطرى، واتخاذ موقف رفضى لمعطيات العصر، لن ينتج سوى بذور للفكر الإرهابى والقاعدى، وفى هذه الحالة سيقول الكثير من العلماء «زرعنا ما أكلنا» ولن يكون من حق أحد حينئذ أن يتساءل «أكل هذا العنف يقع بيننا»[٤١٣].

إن دور العلماء فى الاقتراب العلمى من قضايا الشباب والإرهاب[٤١٤]، ومخاطبتهم على قدر عقولهم، وعدم الإعراض عنهم، كما حكى سلطان العتيبى، الذى قتل فى مواجهة أمنية سابقة، فى شريط صوتى له، بثه أحد المواقع الجهادية، من تجاهل عدد من العلماء الرسميين له ولزملائه، وهو ما ألجأ منظرى القاعدة لمناصحة العلماء، بينما تناصح موقوفيهم لجان المناصحة، فمن يناصح من؟[٤١٥].

ولكن يظل ما ذكره أحد الكتاب السعوديين من أن اتساع أرضية التشدد الدينى ما زالت تمثل مخاضاً وقابلة الفكر التكفيرى والقتالى فى المملكة، وهى تتسع بنشاط ونفاذ العديد من الجماعات الإخوانية والقطبية لمنابر عديدة، تمثل التحدى الأكبر لمواجهة فكرية فاعلة للفكر المتطرف فى المملكة، توجب مزيداً من تفعيل حملات السكينة، واتساع لجان المناصحة وامتدادها خارج السجون، لتشارك فيها كل الوزارات وليست وزارة الداخلية وحدها.

القسم الثالث

قضايا فكرية معاصرة

الفصل الأول

مفهوم الهوية بين الثبات والتحول(٤١٦)

أولاً - سؤال الهوية فى الوعى العربى المعاصر:

أتى سؤال الهوية فى الوعى العربى الحديث متأخرًا عن سؤال النهضة الذى بدأ مع الحملة الفرنسية ولم يرحل معها حين رحلت؛ فقد سيطر على الجميع سؤالها وتوترها الوجودى، وإن صيغ بصيغة البحث عن العلة والسبب (لماذا تخلفنا وتقدم غيرنا؟)، فإنه كان تعبيرًا عن سؤال الكينونة وتحققها فى مسار التاريخ الذى تخلفنا عن ركبه، أى كان سؤال النهضة ـ بشكل من الأشكال ـ سؤالاً كامنًا حول الهوية.

ولم يكن وضوح سؤال الهوية وبروزه على سطح الجدل والوعى العربى الإسلامى، إلا مع حمأة جدل النهضة والتخلف ذاته، ومع تفجر الحديث عن المرجعية التشريعية والقيمية منذ حكم الخديوى إسماعيل فى مصر، وإقرار نظام الملة العثمانى سنة ١٨٧٥، وتواتر الحديث عن الرابطة والجامعة السياسية منذ أخريات القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، هل هى رابطة وطنية أم شرقية أم إسلامية... إلخ.

الهوية محملة بالأسئلة

أتى سؤال الهوية «بمدلولاته المختلفة» محمولا على ثلاثة أمور بشكل رئيس:

١ ـ طرح الحداثة الغربية كنموذج يجب تمثله والتزامه، خاصة بعد أن صار تفوق الحضارة الغربية والاستعمار واقعًا لا يمكن إنكاره، ما نشط مفهوم الهوية واستعماله كتعبير عن الخصوصية. كما نشط كتعبير عن الانتماء وتجل للحديث عن المواطنة مع قانون الملة سواء فى ترويج الاستعمار للأقلية ودعوى حمايتها وهو ما وجد تجاوبًا من بعض هوامش الأقليات مثل الجنرال يعقوب مع الحملة الفرنسية أو الدكتور أخنوخ فارس، أم فى نشاط الإرساليات التبشيرية أو حديثه عن عوائق التقدم الثقافية «اللغة الفصحى ـ الشريعة وحرية الرأى والتعبير ـ الأتراك والخلافة العثمانية...» وغير ذلك.

٢ ـ ما جد من أسئلة وجدل حول دوائر الانتماء الثقافية والجغرافية المختلفة، التى ضاقت من الدائرة الإسلامية إلى الدائرة المصرية والوطنية فى أوائل القرن العشرين إلى المتوسطية فى عشرينيات وثلاثينيات القرن إلى الشرقية والعربية فى نفس هذا التاريخ وبعده، وما زاد

الهوية وسؤالها حضورًا هو عدم حسم أى من هذه الدوائر ـ والتيارات التى تحملها ـ الإجابة لصالحها؛ فقد استمر الجميع بجوار الجميع ولا يزالون.

٣ ـ صعود ما يسمى بعصر القومية دوليًا وعربيًا، وتصورات الأمة ـ الدولة كطريق للوحدة ـ State-Nation خاصة التصور اللغوى والثقافى لها الذى كان حلا لمسألة التنوع الدينى بالخصوص، وإن فجر التنوع العرقى بشكل آخر(٤١٧).

ولكن كان للصعود القومى الذى استمر عقودًا، ونجح فى الوصول لسدة الحكم فى عدد من البلاد العربية منذ الخمسينيات، وما حملته معها من خطاب قومى يعادى الاستعمار وسياساته، كما يتخذ موقفًا مضادًا لتصورات النهضة والمرجعية الإسلامية والوطنية، فى الآن نفسه، وكذلك للتنظيمات * الأقلوية ومطالبها الاستقلالية؛ ففى ظل الصب الوحدوى على المستوى الداخلى وفى وجه الآخرين تفجرت التمايزات والتنوعات الداخلية * الإثنية والدينية والفكرية كل يسائل كينونته ويطرح تصوراته المنطلقة منها لنهضة الوطن أو الدولة.

أولاً ـ مفهوم الهوية بين الثبات والتحول

لا يخرج مفهوم الهوية «Identity» فى مدلولاته الحديثة عن التشخص والشخصية وهو ما قال به ابن حزم فى «الفصل» حده أنه: «هو أن كل ما لم يكن غير الشىء فهو هو بعينه؛ إذ ليس بين الهوية والغيرية وسيطة يعقلها أحد البتة، فما خرج عن أحدهما دخل فى الآخر»(٤١٨). وهو ما التمسه الأستاذ جميل صليبا حين عرفها بأنها «المميز عن الأغيار»(٤١٩). وهى تستخدم بمعنى الهيئة، والأوصاف الظاهرة، ويأتى مقابلا لها الأوصاف النفسية والجوهر. وفى اتجاه المقابلة بينها وبين الغيرية حددها الدكتور جميل صليبا بتحديدها على أنها «المميز عن الأغيار».

ولكن بعيدًا عن التصور اللغوى والتقليدى الذى غلب على استعمال المفهوم فى علوم اللغة والفقه ـ مقابلا للهيئة ـ أو الهوية فى بحث الأسماء والصفات(٤٢٠)، حمل مفهوم الهوية مضامين أخرى عليه وإن ارتبطت بمعناه الثقافى، جعلته يمتد ويؤكد على اكتشاف أمرين مهمين:

١ ـ عناصر التميز للجماعة عن الآخرين، وهى عوامل الثبات فيها.

٢ ـ تصورات الجماعة للآخرين وعناصر الاندماج معهم، وفق موقع الذات الذى يحدده العنصر الأول، وهى فعل الثبات فى التاريخ وممكناته.

وقد ذاع مفهوم الهوية عالميًا وعربيًا منذ ستينيات القرن المنصرم، ومع الصعود القومى والثورى فى منطقتنا، نتيجة حمأة الصراع الدولى أو الثقافى منذ هذا التاريخ، واهتمام العديد من المجالات العلمية بدراسته، حتى يصح فى ذلك قول المؤرخ ألفرد كروسر Alfred Grosser يقول: القليل من المفاهيم هى التى حظيت بالتضخم والاهتمام الذى عرفه مفهوم الهوية، حيث أصبحت الهوية شعارًا * طوطميًا، وأصبح بدهيًا أن يحل كل الإشكاليات المطروحة، فصرنا

نسمع عن خطاب الهوية، أى تلك الخطابات التى تقوم فى أسسها الفكرية على تصور خاص للهوية، يمكن التمثيل لها بالتيارات القطرية والقومية والوحدوية والإسلامية، كما نسمع عن سياسات الهوية، أى السياسات التى تمثل الهوية مصدرًا لشرعيتها وسندًا لها كحقوق الأقليات فى تقرير مصيرها أو الصراعات الأهلية وسلطات الحكم الذاتى... إلخ.

والهوية تتحقق فى مجال الاتصال بالآخرين، حتى يصح القول إن هوية الفرد الواحد تتبدل حسب اتصالاته ومواقفه ومواقعه المختلفة؛ فالهوية معطى من الآخرين وانعكاس ظاهر وكامن لمواقفنا منهم وردود فعلنا عليهم[٤٢١]، فهى رغم ثباتها فإنها صيرورة فى التاريخ كذلك.

وتناول مفهوم الهوية تصاعد مع الاستقطاب الحضارى بين الغرب وآخريه، فى ظل الحرب على الإرهاب وانتشار دعاوى الحوار الحضارى، حيث تترادف الهوية فيه مع الثقافة كمنظور ورؤية للعالم.

ومفهوم الهوية ظهر بداية فى كتابات الفيلسوف والمؤرخ الألمانى الاجتماعى «فلهلم دلتاى» (١٨٣٣ ـ ١٩١١) وقد جعله ماكس فيبر Max Weber (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) على مستويين يتعلق أولهما بما يطلق عليه دلتاى اسم الصورة الكونية التى تؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلمات الافتراضية عن العالم الحقيقى الواقعى، التى يمكن فى ضوئها وبالإشارة إليها يمكن الوصول إلى إجابات شافية حول مغزى الكون والوجود.

ويتعلق المستوى الثانى بالسياق التصورى الواعى والإرادوى الذى تضع فيه الذات الجمعية نفسها ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركبة من النواحى الثقافية فى الأصل، لكن أيضًا من النواحى الأخلاقية والاجتماعية والثقافية[٤٢٢].

وهذان المستويان أشبه بحديث الفلاسفة عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل؛ فالأول هو النظرية الكامنة والثانى هو الموقف الفكرى والتأسيس لفعل فى العالم ومع الحضارات الأخرى.

فمفهوم الهوية وفق منظور الرؤية الحضارية هو الذى يستحق الجدل وليس منظوره الإستاتيكى الذى تورط فيه العديد من الكتاب العرب تحت شعار «من نحن ومن نكون؟» فمثل هذه الأسئلة فى غنى عن أية إجابة مجهدة، والهوية أعمق من سؤال «من نحن ومن نكون؟» حيث إن هذه الأمور الثوابت لا تمثل فى الواقع أسئلة فلسفية تستدعى الاختلاف أو التوتر الوجودى الذى يصاحبها ويصاحب مثيلاتها من الأسئلة.

ثانيًا ـ إدارة التعاطى مع الهوية

أ -التناول الإستاتيكى والتبريرى:

يتم تناول الهوية إستاتيكيًا عن طريق المرادفة بينها وبين دوائر الانتماء، وهو هنا يتماهى مع التحدد العرقى -الذى يصعب تحدده بشكل علمى ـ والجغرافى بالخصوص.

أما التناول التبريرى فنقصد به مرادفة البعض بين القطرية والهوية من قبيل حديث بعض المصريين عن أنفسهم كمصريين فقط كما كان عقب اتفاقية كامب ديفيد، أو حديث بعض

العراقيين الآن فى ظل التطورات المستمرة منذ حرب العراق ٢٠٠٣ عن عراق ضد العروبة وتكون صيحة «قطريين فقط» هذه مصمتة متجاهلة لعوامل الارتباط والاندماج أحد أشكال هذا التناول الإستاتيكى والتبريرى للهوية، وليس سوى تكريس لمنظورات سياسية معينة فى مواجهة منظورات أخرى ربما فى نفس القطر ومتجاهلة للأبعاد التاريخية والثقافية تكوّن القطر المشار إليه، وهو ما يمكن أن يكون مقبولاً فى حالة واحدة هى المرحلية والتمرحل، ولكن لا شك يكون مرفوضًا فى حالة «الانخلاع» والقطيعة مع توجهات الجميع ودوائر الأمن القومى المختلفة.

ب ـ الهوية فى الجدل الثقافى والسياسى:

يتم تناول الهوية على المستوى الثقافى كمحدد لما يمكن أن يسمى الخصوصية الثقافية أو الشخصية القومية، وبمثل هذا المفهوم يأتى الخوف الشرقى مما يسمى التنميط الثقافى للعولمة أو الخوف من الهجرات فى الغرب خاصة فى الولايات المتحدة، حيث يأتى حديث أمثال هانتيجتون وبول كروجمان عن الشخصية القومية الأمريكية التى يهددها الازدواج الثقافى واللغوى والتحدى الديمغرافى الناتج عن هجرات الهسبانيك ومن ثقافات أخرى مغايرة.

وهنا يحضر التاريخ والثقافة كعنصر مهم فى تشكل الهوية ـ رؤية وموقفًا ـ يتجلى فى نشاطية الجماعات الثقافية فى التكتل حول نفسها واتجاه معظمهم لتخليد وحفظ الذاكرة الخاصة بهم، مثلما تقوم به قبيلة الباوهاتان الهندية فى الولايات المتحدة من تخليد ذكرى أول وأكبر قبيلة حاربت المهاجر الأبيض سنة ١٥١١، وتؤكد فى ذلك على خصوصيتها وذاكرتها بل تميزها.

ويتم الترادف فى هذا السياق بين مفهوم الهوية وبين مفهوم الخصوصية الثقافية والحضارية أو الموقف الحضارى والقيمى، وهو أمر مهم أقره العهد الدولى الثانى للحقوق الثقافية والاجتماعية، ويعد مخزونه حاملاً مهمًا من حوامل الفاعلية المجتمعية والسياسية، بل الإبداعية لكن شريطة عدم اعتبار هذه الخصوصية خصوصية مغلقة خارج التماس والتطور الحادث.

الثقافات والحضارات ليست أسوارًا بين جزر متنافرة ومتحاربة، ولكنها تشكل فى التاريخ يحمل من الاتصال والحوار أضعاف ما يحمل من الصراع والحراب.

فالهوية كتشكل ثابت يصير فى التاريخ النسبى يخضع لعوامل التحدى والاستجابة حسب السياقات المختلفة التى تتجلى فيها الهوية خطابًا وسياسات؛ فكل عناصر الهوية تستدعى فى أثناء الحرب وفى أجواء المقاومة من عنصر دينى وثقافى وحضارى وإثنى ولغوى، كما تستدعى حسب مستوى الاستقطاب الحادث بين الذات التى تمثلها حينئذ وبين الآخر المستنفر لها؛ ففى الجدل الوطنى يأتى جدلها محمولاً على حقوق الأقلية والأغلبية وفى الجدل العالمى يأتى فى صورة حضارية أو تاريخية.

كما هو الشأن فى عالم ما بعد الحادى عشر من سبتمبر والحديث حول ثنائية الإسلام والغرب أو الدول الفقيرة والغنية، وفى العصر الاستعمارى وعصر الحرب الباردة كان الحديث عن الجنوب والشمال، كما كان الحديث عن الشرق التحررى والغرب الإمبريالى، وفى ظل العولمة كان تجليه متنوعًا حسب موقع الملتزمين خطاب الهوية ومرجعياتهم "عولمة أم ضد العولمة" شرقيين كانوا أو غربيين؛ فالهوية فى عصر العولمة تأكد انتقالها من كونها دوائر انتماء مصمتة إلى كونها رؤية للعالم.

الهوية ومسألة المواطنة

من أكثر المستويات التى يتم استدعاء الهوية فى جدلها المستوى المواطنى على المستوى الحقوقى والوطنى عند الحديث عن المواطنة كمفهوم مركزى فى الدولة الحديثة يمثل مع السيادة الوطنية أهم مقومات الدولة القومية الحديثة.

والمواطنة فى هذا التصور منتج طبيعى للحق فى الجنسية، ولكنها فى سياقنا المصرى والعربى تأخذ شكلاً جماعاتيًا متعلقًا بالطوائف الدينية والعرقية، ويكون الحديث فيه حول تأكيد هؤلاء هويتهم الطائفية أو بحث هوية الدولة ـ أى توجهاتها وسياساتها ـ التى تمثل خطرًا عليها وتنتهك الحقوق الثقافية والاجتماعية وربما الاقتصادية لها.

وهنا يكون الانفتاح السياسى شرطًا للمواطنة إذا أردنا أن تكون الدولة حديثة، وهو ما انتهى له واضعو دستور ١٩٢٣ فى مصر حين رفضوا أوصاف أقلية وأكثرية، ومعها ما طرحه البعض عن «تمثيل الأقليات» مركزين على الانفتاح السياسى ومناخ الحرية، بعيدا عن منطق المحاصصة التقليدى الذى ما زال يصر عليه البعض.

فالحضور الطبيعى للهوية يكون بحضور الفعل وليس بحضور التاريخ، أما إذا كبت الفعل وقيد حضر التاريخ وقبلياته الإثنية والدينية ما قبل الحديثة حَكَما وموجها، وليس هناك مثل الاستبداد يجمد الطاقة الإبداعية والحضور الفاعل للجماعات والأفراد مما ينشط التصورات الجامدة للهوية والتوجهات المتطرفة فى مسألة المرجعية.

ففى هذا المناخ لا تعانى الجماعات الدينية فقط الحضور المتضخم فى الهوية، ولكن كذلك الاتجاهات الفكرية والسياسية والأفراد الذين لا ينتمون لدائرة الحاكمين وفق منطق السلطة وفلسفة الأمر.

فالهوية فى أبعادها الثابتة ليست مشكلا؛ لأن عوامل الاندماج والاشتراك صارت كذلك ثابتًا بفعل التراكم التاريخى، ولكن المشكل هو الفاعلية والحيوية المجتمعية والسياسية التى تتيح للجميع التعبير عن كوامنه أو هويته إن صح التعبير.

ثانيًا ـ فى تفسير تفجر الهوية فى الغرب:

سؤال الهوية سؤال قد لا يغيب ـ وإن اختلف مدى حضوره ـ ولكن إجابته لا شك متغيرة، يتداخل فيها الثابت والتاريخى، أى أنها كما تتشكل من أبعاد ثابتة قبلية «ثقافية أو تاريخية أو

إثنية» إلا أن سياق طرحها هو المحدد النهائى لها. فهى ليست وحدة مصمتة لا تقبل الصيرورة بل علها صيرورة أكثر منها جوهرًا ثابتًا. وقد كان تطور الحضارة الأوروبية والثقافة الغربية متجاوزًا بمفهوم الهوية نحو مفهوم المؤسساتية ودولة القانون واحترام الحريات حتى لا تتصادم الهويات الفرعية والتى كانت ثقافية غالبًا من قبيل الحروب الدينية على المستوى الداخلى معمقا لما يسمى بالحقوق الفردية ومفهوم الشخص وحقوق الجنسية والمواطنة، وما يترتب عليها من تقدير ورعاية من قبل المؤسسات للتعددية الثقافية والإثنية وأشكال التعبير عنها كذلك ما دامت لا تمثل خطرًا على المجتمعات واستقرارها، فكان الحق فى الاختلاف والاعتراف به مبدأ ثابتًا ضد الهوية الثقافية المغلقة أو الطهرية الإثنية المقيتة، وهو ما أسس لقابلية الآخرين غير الغربيين وإدماجهم فيما بعد عبر مفاهيم من قبيل اللجوء السياسى و الهجرة الشرعية وغير ذلك.

سؤال متعدد الملامح ومختلف المرجعيات:

كان سؤال التحدى الاستراتيجى هو المسيطر على التحليلات الغربية عقب انتهاء الحرب الباردة، بمعنى وقوعه فى منطقة الدراسات المستقبلية التى ركز بعضها على التحديات الحضارية شأن برنارد لويس وجلنر وبرجنيسكى ثم هانتيجتون وغيرهم، كما ركز بعضها الآخر على تحديات اقتصادية من قبيل الحديث عن التحدى الصينى أو اليابانى اقتصاديًا للولايات المتحدة والغرب مثل بول كروجمان وروبرت لورنس وإليزابيث إكونومى، وهو ما كان يحتمل جدلاً دائمًا واختلافًا فى أوساط السياسة والثقافة على السواء، ولكن كان الجديد التقارب بين اليسار واليمين فى الغرب فى الاعتناء بسؤال الهوية «من نكون» وما هى محددات الغرب والجنسية والهوية فيه. وهو ما يمكن أن نرصده فى الاتجاهات الآتية:

١ ـ اليمين المتطرف أو الهوية المغلقة:

صعد اليمين المتطرف فى أوروبا والولايات المتحدة عقب أحداث الحادى عشر من سبتمبر بشكل قوى، وتجلى ذلك فى مؤشرات عديدة، منها ارتفاع شعبيته فى أوساط الشباب التى تصوت أغلبيتهم للاتجاهات اليمينية، فإذا أخذنا نموذجًا من الجبهة الوطنية التى يتزعمها جان لوبن فى فرنسا نجد أنها تعتبر العولمة والإسلام هما الخطران الرئيسان ضد الوجود الفرنسى وهويتها الفرنكية، فهى تحدد أعداءها فى كل الآخرين و يقوم برنامجها بشكل رئيس على مبدأ "الأفضلية الوطنية" فى الدستور، أى حق الأولية القصوى للفرنسيين الأصليين فى العمل والسكن والحماية الاجتماعية. وكذلك وقف الهجرة نهائيًا و طرد المهاجرين الموجودين حاليًا فى فرنسا عن طريق ربط وجود المهاجر بالعمل، وإلغاء مبدأ «حق الأرض» الذى يمنح حق الجنسية لكل من وُلد فى فرنسا من أب وأم أجنبيين، وإلغاء قوانين منح الجنسية الفرنسية. وسحب فرنسا من أوروبا وإعادة العمل بالفرنك (السيادة النقدية) محل اليورو الذى يمكن الإبقاء عليه بوصفه عملة أوروبية مشتركة فقط. وكذلك سحب فرنسا من الحلف الأطلسى.

إلى غير ذلك من مبادئ تتحدد بها الهوية الفرنسية هوية مغلقة حسب مرجعيات اليمين المتشدد وهو ما حدا بالعديد من المحللين الفرنسيين لاعتبارالتقدم النسبى الذى أحرزه لوبن فى انتخابات الرئاسة الفرنسية فى إبريل ٢٠٠٢ صفعة لتراث الجمهورية الفرنسية ومبادئها الإنسانية وهو ما كان مستنفرًا لمختلف القوى فى وجهها سريعًا فيما بعد.

ورغم صعود الاتجاهات اليمينية فى بلدان أخرى من أوروبا ويشارك بعضها فى السلطة فى النمسا مثل حزب يورغ هايدر «رغم مواقفه النازية ومناهضته للوحدة الأوروبية بمشاركته فى ائتلاف حاكم للمحافظين»، أو وصول الحزب الفاشى الجديد فى إيطاليا الذى يتزعمه جيان فرانكو وغيره من التجمعات اليمينية فى حكومة بيرلسكونى، وهو ما تكرر فى سويسرا وهولندا قريبًا منه فى الانتخابات البرلمانية، ولكن تظل جدواه ومستقبله مضغوطًا كذلك برفض الثقافة والوعى السياسى الغربى وتوجسه الخطر والمثالية العدائية منها فضلا عن سيطرة أحزاب تاريخية، ويظهر ذلك للعيان إذا أشرنا على سبيل المثال إلى أنّه من أصل ١٥ دولة عضوًا فى الاتحاد الأوروبى يحكم اليسار، والائتلاف من اليسار والوسط فى ١٢ دولة، منها الأكبر والأهم اقتصاديًا، بريطانيا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا ولعل شرط فعالية الاتجاهات اليمينية الوحيد هو فعالية الإرهاب الأصولى وتفحل خطره، فالثقافة السياسية الغربية قد همشته أمدًا، ولكن انفجار الأخطار داخلها هو رافد نشاطية اليمين المتطرف.

٢ - الهوية المستنفرة والإرهاب الأصولى:

قبل أن تمر الذكرى الرابعة لأحداث الحادى عشر من سبتمبر وقعت تفجيرات يوليو المتتالية فى لندن، مما أعاد مختلف الساسة والمحللين فى الغرب لطرح مفهوم الهوية والجنسية ثقافيا خاصة وأن المفجرين كانوا يحملون الجنسية البريطانية ومن مواليد بريطانيا، فتجلت خطورة المغايرة الثقافية بقوة هذه المرة كخطر واضح ومجسد، فكان التطور الأعمق والأكثر إثارة للجدل فى مختلف التحليلات الغربية لهذه الهجمات هو تجاوز البحث فى الخطر الرديكالى الإسلامى وجسارته الفجة، فقد سبق أن عرفوها فى أحداث الحادى عشر من سبتمبر أو غيرها. ولكن تفجر التساؤل بقوة حول معنى الجنسية والبحث فى محددات جديدة لها فى مواجهة تحدى وخطر التصورات الإسلامية التاريخية التى يعتنقها الكثير من أفراد الأقليات المسلمة فى الغرب، والتى تفجر الاغتراب الشعورى والعداء الثقافى للمجتمعات التى يعيشون فيها، وهو ما يستفز الآخرين لاستنفار تراثهم الخاص بشكل شبه يومى كذلك. وليست فى معركة الحجاب فى فرنسا إذا شئنا الدقة من قبل الحكومة الفرنسية سوى الخوف من صدام الهويات الثقافية التى يمكن أن يفجره هذا التعبير الرمزى وهو ما دفع العديد من الفقهاء المسلمين لإباحة خلع الحجاب للأقليات المسلمة فى الغرب رغم كونه فرضًا فى الفقه الدينى السائد، وكذلك يمكن أن نقرأ العديد من الأحداث عقب تفجيرات لندن من قبيل منع لبس الحجاب و النقاب فى إيطاليا، أو إجبار تلميذة مسلمة على حضور دروس العوم فى

مدرسة ألمانية، أو إلغاء مسئول بلجيكى رفيع المستوى عشاء رسميًا مع وفد إيرانى حين أخبره أعضاء وفده أن المشروبات الكحولية غير مسموح بها، أو اشتراط الحكومة الأيرلندية من طالبى الجنسية الإقرار برفض تعدد الزوجات، فقد قال وزير الدفاع البريطانى عقب تفجيرات لندن بأن على «الإسلاميين البريطانيين الرحيل طالما لا تعجبهم طريقتنا فى الحياة " بل إنه فى يوم واحد هو الثالث والعشرين من شهر يوليو يتطابق كلام صرح به النائب البريطانى ديفيد كاميرون أحد أبرز وجوه حزب المحافظين وأحد أقوى المرشحين لرئاسته مستقبلا وكلام وزير الخزانة السويسرى بيتر كوستللو محددين لهوية بلادهم ثقافيًا ومطالبين من لا يوافقون عليها من الإسلاميين المتعصبين الهجرة وترك البلاد، قال ديفيد محددًا البريطانية «كهوية» بأنها الحرية تحت حكم القانون، وأن هذا هو مفتاح معرفة كل شىء عنا تاريخنا وثقافتنا وتعليمنا حتى اقتصادنا تحدده هذه القاعدة» ودعا لطرد المتطرفين الإسلاميين من بريطانيا، وقد وصفهم بأنهم نازيون جدد، وهو ما كان فعلا وهو نفس ما قاله فى نفس اليوم وزير الخزانة الأسترالى بيتر كوستللو فى حديثه لرئيس وزرائها والذى أذاعته العديد من وكالات الأنباء من أن أستراليا تتوقع من مواطنيها الإيمان بمعتقداتها المركزية فى الديمقراطية وحكم القانون واستقلال القضاء والحرية الفردية، وطالب من يرفض ذلك أو لا يعتقد فيه من الأقليات بها ترك البلاد. كما طالب بالتحقق من ذلك و اختباره من آن لآخر فى المواطنين غير الأستراليين أصلا. وهو ما نجد شبيها منه لدى العديد من السياسيين فى الغرب وفى مختلف بلاده، نمو متزايد لمقولة اطردوا من لا يؤمن بقيمنا.هذه تجليات «الهوية المستنفرة» فى وجه الإرهاب الأصولى للراديكالية باسم الإسلام، والتى تتجلى فى العادى واليومى كما تتجلى فى الرسمى والقانونى والإجرائى المتصاعد من قبيل طرد المتطرفين والمنظرين الإرهابيين أو من هو محل اشتباه من المجتمع، أو حضور الهاجس الأمنى كلية مع الآخرين فى إجراءات السفر والخروج، فضلا عن توجس أكبر تجاه مسألة الهجرة، وحدودها وشروطها من البلاد العربية والإسلامية خاصة.

٢ ـ الهوية والوعى القومى ومسألة الهجرات فى الولايات المتحدة:

ويظل هذا الاتجاه أكاديميًا فى شكله الرئيس وينطلق من صياغة تاريخانية «أى تنتمى للبدايات التاريخية للأمة الأمريكية» وكذلك ثقافية «محمولة على هذه الانتماءات للمؤسسين التاريخيين» وهو ما يجسده صمويل هانتيجتون فى كتابه الأخير من نكون «الصادر فى مايو ٢٠٠٤ ـ وعديد من الأكاديميين والمراكز البحثية فى الولايات المتحدة مثل مؤسسة راند بالخصوص فى عدد من الأبحاث أجرتها العام الماضى ـ وقد سعى هانتيجتون فى كتابه أن يحدد محددات للهوية القومية الأمريكية منطلقا من مقدمة نظرية ترى «أن الأمم تذهب وتأتى فى التاريخ حسب مدى قوة الوعى القومى بها وهو ما كان سر نجاح أمريكا، كما يمكن أن يكون خطرًا عليها فيما بعد» ويرى أن التحدى الأعمق الذى يواجه القومية الأمريكية هو العولمة

الاقتصادية التى تجتذب أعدادًا كبيرة من المهاجرين اللاتين ـ الذين صاروا يمثلون نسبة ثلاثين بالمائة من سكان ولايتى كاليفورنيا وتكساس ويتوقع أن يمثلوا غالبية السكان سنة ٢٠٥٠ ـ المختلفين مع محددات الهوية القومية الأمريكية والتى تختلف بها عن سائر بلدان العالم و يحددها فى عناصر ثابتة هى الأنجلو البروتستانتية والأخلاقية المسيحية والحقوق الفردية واللغة الإنجليزية، وهى عناصر الثقافة التى أتت مع المؤسسين الأوائل للولايات المتحدة، ووقود تفوقها كما يؤكد مرات عديدة فى كتابه ويلح على ضرورة تحديد الأمريكيين لها، وتعريف الآخرين بها كذلك فى ظل المركزية الثقافية العالمية والاقتصادية للولايات المتحدة فى العالم، والتى تمثل الهجرات خاصة من اللاتين والمكسيكيين ذوى الأصول الشرق أوروبية التحدى الأعظم لها؛ لما تحمله من مغايرة ثقافية للقيم الأمريكية الأصلية أو خطرًا على الوعى القومى حين تشعر سلالات المؤسسين وغيرهم أنهم أقلية فى مجتمع كبير أو تتكرس ثنائيات اللغة والثقافة من احتفاظ المهاجرين الجدد بلغاتهم وثقافاتهم الأصلية إلى جوار الإنجليزية والثقافة الأمريكية، وإن كان البعض رأى فى طرح هانتيجتون عدم ثقة فى هوية أمريكا وقدراتها الاستيعابية للآخرين عبر مفاهيم المواطنة والروح المدنية ولكن لا شك أن بروز سؤال الهوية بالمعنى الثقافى والمطالبة الواضحة بإعادة تعريفه عند هانتيجتون وغيره من الباحثين فى مسائل الهجرة يمكن أن تكون له آثار أعظم على مسألة الهجرات والتعليم وغيرها مستقبلا فى الولايات المتحدة.

الفصل الثانى
وظائف التفكير التآمرى فى الفكر العربى المعاصر*

يعد التفكير التآمرى الذى احتل الصدارة فى تفسير تاريخنا العربى والإسلامى القديم والحديث، بل وإدارته فى أحيان كثيرة، أهم آليات تشويه صورة الآخر الداخلى وقمعه، وكذلك تشويه صورة الآخر الخارجى والحوار الحضارى معه معرفيًا وسياسيًا، حيث صار فلسفة التاريخ المتبناة عند كثير من الأنظمة الفكرية والإيديولوجية الحديثة والفِرق الكلامية القديمة. كما يأتى تفسيرًا للهزائم والانكسارات أمام الآخر الخارجى أو الداخلى، أى الفاعل الأول فى قيام الأمم وانحطاطها، وفى كل الأحوال يكون التبرير الوجدانى والشعاراتى ـ من غير منطق ـ للقمع والاستبداد واغتيال المواطَنة وقيمة التسامح وحق الاختلاف والاعتراف فى كل الأحوال، والمصنع الأول لـ «الآخرية المشوهة»، كما نسميها.

ومن هنا تطمح هذه الدراسة للكشف عن عائق الفكرة التآمرية، كعائق للفكرة المواطَنية وحق الاختلاف فى تاريخنا العربى الإسلامى.

إن قراءة أزمة الديموقراطية والمواطَنة فى عالمنا العربى المعاصر، من خلال الإشكالات الإجرائية والقانونية فقط، اجتزاء واختزال، لن يأتى بحل حاسم لها. فالانشغال بالعَرَض دون أصل المرض، لن يحدث له علاجًا. وحين تصير لغة التشكيك والتفكير التآمرى هى الريشة التى ترسم فى مخيلتنا الآخرين «داخليين» كانوا أم «خارجيين»، وتكون آليات التوحيد والدمج والتغلب هى الآلية الفكرية، والعملية الواجبة والضرورية فى التعاطى معهم، فحتمًا نحن نؤسس للمعقولية الإدماجية والأحادية فكرًا، وللتسلطية والإقصاء واقعًا.

فمنهجية «الفرقة الناجية» و«الفرق الضالة» التى سيطرت وأجرت مساراتنا وتصوراتنا وصراعاتنا التاريخية والمعرفية ردحًا طويلاً من الزمن هى واحدة من منهجيات معرفية يتعاطاها العقل العربى والإسلامى مع آخريه، تنفى حق الاختلاف والاعتراف وفق آليات من التفكير التآمرى والسحرى والتقليدى ما زالت حاضرة فيه، وتمثل أكبر عوائق تقدمه(٤٢٣). أما الاختلاف فهو «فتنة» وخروج «ضال» عن الإجماع والحق الصُّراح، ويمكن تفسيره دائمًا وفق «مؤامرة» خارجية أو داخلية من التنوعات المغايرة.

وتؤكد هذه الدراسة على أن تدمير العوائق المعرفية لموضوعة المواطَنة والديموقراطية والتسامح السياسى والثقافى والمذهبى، هو الشرط الأول لتحقق كل منها. فالحداثة ـ ككل ـ وصورة الآخر بالأخص، ليست رهنًا بالحكام ولا بالمؤسسات، ولكنها نتاج محض لشروطها المعرفية فى المقام الأول[٤٢٤]. فهناك شروط إبستيمولوجية للتقدم كمنظومة، يمكن إجمالها فى أمرين مترابطين هما ـ حسب فيلسوف العلم جاستون باشلار[٤٢٥] ـ تدمير العوائق المعرفية وتحقيق "القطيعة المعرفية" فى مسار العلوم.

فالتفكير التآمرى فى تاريخنا العربى والإسلامى القديم ـ والمعاصر ـ هو العامل التاريخى الحاسم على مستوى تشكُّلاته الإيديولوجية والمذهبية، أو على مستوى تحولاته السياسية كذلك، بينما تظل «العصبية» الخلدونية مفهومًا قاصرًا مثلاً فى تفسير نشأة الفِرق الكلامية المختلفة فى الفضاء العربى الإسلامى، أو الصراعات بين قواه الاجتماعية والثقافية المختلفة.

التفكير التآمرى: سماته وأنماطه

ليست هناك نظرية علمية تسمى «نظرية المؤامرة»، لكنها نظرة شائعة ومكرورة، شاعت وصارت سمتًا على التفسير التآمرى، نتيجة حضور ثقافة التوجس من الآخر والشعور المستمر بالخطر، وكذلك يُسر استدعاء الغائب والمختفى تفسيرًا لما يصدمنا ونرفضه. ولم يلتحق تعبير «النظرية» بها إلا من طول تكرار حوادث المؤامرات والمخططات فى التاريخ، ولكن ليست هناك نظرية علمية بهذا الاسم، فهى لا تملك آليات منهجية وعلمية واضحة. وخطورتها فى انسحابها وتعميمها والاتكاء عليها كلية لتفسير الحوادث والكوارث التى تتصدى لنا أو نتصدى لها، أو الخروجات والنكبات التى تقع بنا أو بيننا. وهى تتكئ على فكر بدائى ينتمى إلى مبدأ اللذة الذى يحب أن يرى الأمور كما يتمناها وكما يتصورها لا كما هى بالفعل، دون تحمل أى مسؤولية فى صنعها أو وقوعها.

ولعل هذا ما أدركه فرح أنطون منذ بدايات القرن العشرين، حين نبه إلى أن طبيعة علاقات الأمم هى التنافس والتصارع وفق مصالح كل منها الخاصة، وأنها ليست علاقات مثالية تحكمها وتديرها المُثل والأخلاق غالبًا، ويكون تحقيق هذه المصالح ـ التى هى مضار للأمم الأخرى العاجزة عن التخطيط أو العاجزة عن الفعل عمومًا ـ عبر مخططات سرية تكشف مع الوقت وغالبًا بعد تحقُّق نتائجها، وهو ما يمكن أن نجد دليلاً عليه بمعاهدة «سايكس ـ بيكو» سنة ١٩١٦[٤٢٦]، أو حرب السويس والعدوان الثلاثى على مصر، أو ما انكشف فيما بعد عن دور الولايات المتحدة فى دول كتشيلى واغتيال رئيسها المنتخب سلفادور ألليندى، ليحل محله الديكتاتور بينوشيه، أو جواتيمالا أو قناة بنما، وغيرها فيما عرف بالدور الإمبريالى للولايات المتحدة[٤٢٧]. فهذه مخططات تم الكشف عنها، وتمت تعرية بروباجندا (دعاية) «الحرب النبيلة» التى كانت الولايات المتحدة تعلنها.

فتعميم والتزام النظرة التآمرية التى شاعت فى عالمنا العربى كل شيوع، وصارت ندّابة هزائمه وانكساراته من محمد على حتى الآن، بل من عصر الفتنة الكبرى حتى الآن، كما سيتضح من قراءة أنماطه، هو التزام مثالى وغيبى فى الآن نفسه، كما أنه يضخم من قدرات الآخرين ويهمل مسؤوليات الذات وينساها. وهذه النظرة تتصور دائمًا أن هناك مخططات كبرى وقوى خفية تدير العالم أو الأحداث. وكأن العالم خشبة مسرح، فى ظل ملابسات يصعب عادة إدراكها والاتكاء عليها أداة فى التفسير والتفكير، وهذا هو ما نسميه التفكير أو الفكر التآمرى.

ولعل المأساة الحقيقية لانتشار التفكير التآمرى، تتعلق بالمستهلكين أكثر مما ترتبط بالمنتجين، فعلى رغم بساطة ما يطرح من مُسلَّمات فى إطاره، كالقول بأن هناك «مؤامرات»، وسهولة اكتشاف مشكلات من مثل هذا النوع من التفكير، وعدم الحاجة فى معظم الأحيان إلى ما يسمى أدوات منهجية تتجاوز المنطق البسيط للتعامل معه، اكتسح هذا النوع من التفكير الساحة العربية، وكأنها «أرض خالية» من كل ما يمت للعقلانية أو الواقعية بصلة مسببًا خسائر فادحة فى أحيان كثيرة، بل لقد كان حافزًا شعبيًا لتمرير كثير من الممارسات الخاطئة، سواء فى حق المواطَنة الداخلية أم حق الوطن خارجيًا وداخليًا كذلك.

ويمكننا تحديد نوعين متداخلين لهذا الفكر، يساعدان الباحث فى تحليله وتفكيك مقولاته، هما:

١ ـ **التفكير بالمؤامرة:** وفيه تكون النظرة التآمرية مرجعية تقرأ التاريخ ماضيًا وحاضرًا ومستقبلاً، وهو نوع خفى حاسم من التفكير التآمرى يؤسس لمقولات الانغلاق عن الآخرين، ويعتقد فى كون الهوية وحدة نقية مُصمَتة، كما يقرأ الآخر وفق أبعاد جوهرية ثابتة وسلبية تمامًا، وهو يعتمد النصوصية ـ الدينية والإيديولوجية ـ آلية إثبات له غالبًا، وهذا ما تنتهجه الإيديولوجية حين لا تتأسس إلا فى فضاء ينتفى فيها الغريب والهجين، ويتعاطى مع المستجدات وفق هذا المنطق، وهو غالب فى أجنحة الفكر الإيديولوجى العربى المختلفة يسارًا ويمينًا التى تستشعر خطرًا دائمًا وداهمًا على الهوية وتسعى لحفظ سياجها، والمؤمنة بأبدية الصراع مع الآخر والغرب. كما تتجه لغته الخاصة نحو التشويه والتعبئة والشعبوية، وهو نوع تأصّل تاريخيًا فى ثقافتنا فى فترات التأسيس الأيديولوجى والمذهبى والفكرى فى العالم العربى، منذ بدء عصر الفِرق فى القرن الثانى الهجرى.

٢ ـ **التفسير بالمؤامرة:** ويكون فيه التفكير التآمرى نموذجًا تفسيريًا للأحداث والأزمات دائمًا، حيث تنتفى المسؤولية الذاتية أو الأسباب الموضوعية وقواعد التفكير العلمى لصالح الأسباب والمؤامرات الخارجية غير المُحددة والمُبهمة فى أحيان كثيرة.

وتتميز بنية التفكير التآمرى بملمحين رئيسين فى تصورنا، هما:

أولاً - الجبرية

الجبر هو القول بنفى الحرية الإنسانية المجبرة على فعل ما أراده لها الآخرون، فالنفى للحرية الإنسانية هو نفى للمسؤولية معها، ونسبة إطلاقية القدرة ونتيجتها للآخر. وعلى الرغم من أن هذا لم يكن محل تسليم مطلقًا فى مجال العقائد ومقالات الفرق فى الإسلام وغيره، حيث نشأ من ينفى الجبر أى القدَر، مؤكدًا على المسؤولية الإنسانية التى لا يكون للحساب بدونها منطق من عدل، فكان المعتزلة نُفاة القدر، والذين قالت بقولتهم معظم الفرق الإسلامية حتى الخوارج أكثرها تشددًا، بينما وقفت الأشعرية موقفًا وسطًا فى قولها بـ «الكسب»، أى أسبقية القدر كمشيئة مع بقاء الفعل الإنسانى فى إطارها؛ إلا أن دعاة المؤامرة والتفكير بها يقولون بالجبر قولة واحدة، فلا مجال لفعل الذات التى تنتفى عنها الإرادة ويكون الفعل كله لهذا الغيب الجزئى «المؤامرة الخفية»[٤٢٨]، وهو ما أدركه الدكتور عبدالوهاب المسيرى فى تأكيده أن «نموذج المؤامرة قد يدعو لعدم الاستسلام، ولكن مقولاته تدعو لعدم الجهاد فى الآن نفسه»[٤٢٩]، وهو ما يسميه أحد الكُتاب الغربيين "إخافة النفس بأعداء نصنعهم لها"[٤٣٠].

ثانيًا - الإستاتيكية

الإستاتيكية هى عدم القدرة على الحراك والتجاوز، أى حالة الثبات والخمول الاختيارى الذى كان يمكن تجاوزه، والتفكير بالمؤامرة هو تكريس لهذه الحالة فى الفكر والفعل السياسى، فهو منهج ثوابتى غير قابل للإبداع، أى الخروج لفضاءات أخرى ممكنة أو متجاوزة أو حتى الاجتهاد، أى الخروج لآفاق مختلفة داخل نفس النسق، فهو أسير تصورات مسبقة وغير نسبية تحكم كل مساره. فالتفكير بالمؤامرة بروافده النصوصية والتاريخية والإيديولوجية استحال إلى "إيمان غيبى" يفسر الأشياء بغيب مكانى أو زمانى «هو هنا الآخر ومؤامرته الخافية»، مهما كانت إشارة وجودها هشة أو ضعيفة أو قرائن إثباتها منعدمة. وليس هناك من المقولات أدعى للتسليم وعدم التفكير من الاعتقاد في الأسباب المختفية التى لا يمكن الحسم بنفيها، كما تستحيل ملامستها واقعيًا أو معرفيًا، فالغيب مسارب يستحيل معها الحسم، وهذا النسب الغيبى هو السند الأول للتفكير بالمؤامرة بمختلف أنماطه أو مقولاته الفاعلة.

ويعتمد التفكير التآمرى على عدد من المقولات التبريرية الرئيسة التى تمثل أساس أنماطه المختلفة، فهناك نمط «المستفيد» الذى تمثل أساسه مقولة «الاستفادة»، بمعنى أن «المتآمر» هو المستفيد من وقوع الحدث أو الكارثة، وهو ما كان تفسيرًا مثلاً لوقوع عدد من التفجيرات الإرهابية فى سيناء وطابا فى السنتين الأخيرتين بردها إلى مؤامرة إسرائيلية، لأن إسرائيل هى المستفيد الوحيد من ضرب السياحة المصرية.

ومقولة «الاختراق» بمعنى أننا مخترَقون وأن هناك طابورًا خامسًا للعدو فى أوساطنا، وأن هناك صنائع له من بنى جلدتنا، وهى مصدر التخوين والتكفير الوطنى والسياسى. و«الاستدراج» بمعنى استدراج الدول الكبرى، وفق مخطط مرسوم للمضارين للوقوع فى فخ

سبق رسمه لهم، وهو يشبه مفهوم الكمائن العسكرية، وهذا نمط من التفكير التآمرى، يرتبط بمجموعة من الوقائع الكبرى التى مارست تأثيرًا انقلابيًا فى السياسة العربية، كهزيمة مصر عام ١٩٦٧، وهزيمة العراق فى حرب عام ١٩٩١. ويتم اتباعه فى تحليل كل التطورات التالية التى تنتهى غالبًا إلى كوارث وطنية أو قومية، لكن عادة وفقًا لأسلوب التحليل اللاحق بأثر رجعى، وهى واحدة من سماته الأساسية.

كما أن هناك أنماطًا أخرى تعتمد التشكيك فى الحقائق القائمة والأدلة المعروفة دون طرح بديل لها اكتفاءً بأن ثمة مؤامرة غير معلومة، أو أن الآخر دائمًا متآمر وغير أخلاقى، أو تشويهًا فى نوايا الآخر الداخلى والمختلف تجاه الجماعة والرابطة السياسية والدينية القائمة. وهو ما كان غالبًا فى تاريخنا العربى والإسلامى، وهو ما سنوضحه فى هذه الدراسة بشىء من الإسهاب. وقد تقترب بعض أنماط التفكير التآمرى من الهذيان أو تكون هذيانًا فعلاً[٤٣١]

وظائف التفكير التآمرى فى الفكر العربى

يمكننا أن نحدد ثلاث وظائف للتفكير التآمرى فى التاريخ العربى والإسلامى هى:

أولاً ـ تبرير الفشل والهزائم والفتن

يحدث هذا بعيدًا عن المحاكمة أو المحاسبة للقائمين عليها، وفق الشروط والسياق الموضوعى لها، وهو الأساس فى المسألة. وأيًا كانت الإيديولوجية الحاكمة فى التناول إلا أن المنهج المعرفى يكشف أن نظرية المؤامرة مزعومة فى تفسير الهزائم، فالذات مسؤولة دائمًا، وهو ما يؤكده أحد الباحثين القوميين بقوله: «السبب الوحيد لقيام الكيان الإسرائيلى فى الأرض العربية والهزائم العسكرية التى لحقت بالأنظمة العربية هو انعدام الكفاءة الاستراتيجية لدى هذه الأنظمة خاصة القيادات العسكرية، وليس بسبب المؤامرة المزعومة التى يروج لها الفكر الانقلابى العسكرى المعادى للديمقراطية»[٤٣٢].

كما يفسر الباحث نفسه ـ وفق وجهة نظره ـ إخفاق تجارب الوحدة العربية قائلاً: «سبب الإخفاق فى تحقيق الوحدة العربية يعود إلى عجز الفكر العسكرى العربى عن طرح استراتيجية وحدوية ناجحة، وليس بسبب نظرية المؤامرة المزعومة. ضياع فلسطين وإقامة الكيان الإسرائيلى على الأرض العربية يعود إلى جهل وضحالة النخب العربية فى مطلع القرن العشرين، وأن هذه النخبة كانت فى قمة التخلف الاستراتيجى، وتجهل أبسط مبادئ إدارة الصراع وعلم السياسة، وذلك بسبب تحالفها مع عدوها وهو بريطانيا التى ارتبط معها الشريف حسين، الذى لم يكن سوى واجهة، بينما الفاعل الحقيقى ابنه الأمير فيصل، الذى كان على علم مسبق بكل ما كان يحاك ضد العرب، وأنه على الرغم من ذلك كان وقع اتفاقية مع حاييم وايزمان ممثل المنظمة الصهيونية عام ١٩١٩ يعترف بموجبها بالوطن القومى لليهود فى فلسطين، مقابل أن يصبح ملكًا للدولة العربية المستقلة».

كما فنّد المؤلف المقولات المتداولة عن مؤامرة أميركية- صهيونية لإقامة إسرائيل وهو نفس ما يفسر به هزيمة ٥ يونيو/ حزيران ١٩٦٧ التى لم يرها نتيجة مؤامرة أميركية ـ صهيونية "لأن المؤامرة فى مفهومها وطبيعتها أن تكون آلية تنفيذها المادية خافية على الطرف المستهدف، وهذا يتعارض كلية مع سير الأحداث التى سبقتها، حيث كان العدوان متوقعًا منذ أكثر من شهرين من تاريخ الحرب، والأكثر من ذلك فإن عبدالناصر أعلن فى شهر مايو/ أيار ٦٧ أى قبل العدوان بشهر، أنه مستعد للحرب مع إسرائيل وأن قواته ستنتصر(٤٢٣).

ثانيًا ـ تشويه الآخر الداخلى وتبرير «الخروجات»

من هنا نجد هذه الفوضى التى تنسب كل تيار لما يسىء إليه من قبل التيارات الأخرى المعاصرة، وكأن الهوية حصن ووقف على إحداها فقط، فنقرأ عن ثورة يوليو/ تموز الأميركية، كما نقرأ عن الحزب الأميركى فى مصر "الليبراليون الجدد والإصلاحيون ورجال الأعمال". كما نجد الحديث متكررًا عن علاقة "الإخوان" بالقصر أو الإنجليز بغية ضرب "الوفد" قبل الثورة، أو مغازلة الأميركان من قبل المرشد الحالى محمد مهدى عاكف بعد إعلانه مبادرته للإصلاح عام ٢٠٠٤ وهو تفكير بالمؤامرة سائد وممتد، يكرس منهجًا سجاليًا فى فضاء حياتنا دون أن ينتج شيئًا ملموسًا فى أى مجال.

ثالثًا ـ انتفاخ الهوية والعجز عن الفعل(٤٣٤)

باستحضار التمايز عن الآخر الشرير ومواجهته بحماية عناصر الذات بعيدًا عن أخطاره التى تتسرب إلينا، ومواجهة كل العملاء الذين يصنعهم، من هنا نفهم ثورة ابن تيمية على الفلاسفة وتفسيره التاريخ الإسلامى سقوطًا وهبوطًا ببعده عن المأثور والنقل، واعتماد كتب الفلسفة والكلام «الآخرية أو المتأثرة به»، التى دسها الآخر كى تفسد عقولنا. وتصير بذلك النهضة العقلانية التى عرفها العصر العباسى منذ إنشاء المأمون (ت ٢١٨هـ/ ٨٣٣م) «بيت الحكمة» وطلبه من البيزنطيين كتب أرسطو، هى بداية السقوط، لا إحدى قامات النهضة كما يتصور المختلفون معه.

يقول ابن تيمية فى كتابه «منهاج السُّنَّة» فى سبب تأليفه إن بعض مريديه أتوه بكتاب كتبه بعض شيوخ الرافضة «المتظاهرين بالإسلام من أصناف الباطنية المُلحدين الذين هم فى الباطن من الصابئة الفلاسفة الخارجين عن حقيقة الدين». كما كتب ابن تيمية كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم»، والذى ركز فيه على شىء واحد هو مخالفة الآخر «أهل الجحيم» هى طريق الفلاح فى الدنيا والآخرة(٤٣٥).

وقد ظل هذا المنهج التشكيكى يحكُم مسار العقل الإسلامى ولغة الخطاب فترات طويلة، وما زالت تحتفظ به تيارات الهوية فى تأكيدها. فالفكر القومى العربى يلح فى نقد الأقليات وأدلجة التاريخ العربى و«قومجته» ونسبة المؤامرة إليها. وليس الأكراد فى العراق، وما يحدث من خلاف حول الدستور العراقى أو الفيدرالية فيه إلا خروجًا وإخراجًا للعراق من عروبته

بفعل هذه الأقلية الكردية[٤٣٦]، وهو ما يخالفه البعض باعتباره تجاوزًا للوجدان الراديكالى الذى حكمها أمدًا طويلاً[٤٣٧]. وليس انتماء الشيعة إلا للمذهب والطائفة دون الوطن، أى أنهم ببساطة متآمرون على نظام صدام مع الولايات المتحدة.

ومن هنا غلبت على القوميين لغة التعاطف مع كل الإرهاب الذى تم فى عهد صدام حسين، والذى يتم بعده باسم المقاومة، ونقد كل ما هو غير عربى وتصوره عدوًا أبديًا للفكرة القومية، ومانعًا من وجودها بالفعل على رغم وجودها بالقوة. وكذلك يتخذ موقفًا عنيفًا من التيارات الفكرية الأخرى التى توصف عنده بـ «العمالة» و«الخيانة»، وربما الردة ـ كان هذا المفهوم متواترًا عند المفكر المصرى عصمت سيف الدولة بالخصوص ـ وكأنه صار معتقدًا دينيًا[٤٣٨].

لقد زخر الخطاب الإسلامى المعاصر بكل تراثه المذهبى والكلامى بالتشكك والمنظومة المنغلقة التى تؤبِّد العداء، وتبرر العنف تجاه الآخر الداخلى والخارجى. فليس ما كتبه على عبدالرازق أو طه حسين سوى كتابات «مأجورة» كتبها لهما توماس أرنولد ومرجليوث من المستشرقين، بهدف الدس على الإسلام وإفساد فكر المسلمين[٤٣٩]! وكما وجد الأقدمون نسبًا لمخالفيهم عند ابن سبأ وسوسن، وجد المعاصرون نسبًا كذلك لمخالفيهم عند من سميناهما وغيرهما. وما زال هذا الجدل قائمًا يحكم دوائر الفكر والسياسة، كما يُبث لدى الناس والثقافة العامة من خلال منابره المختلفة.

فحدود دوائر الهوية وأسوار دوائر الإيديولوجية الانغلاقية والكلية لم تقم إلا على نزعة عدائية وتشكيكية فى الآخر، وتصور سلبى له صورة وحالة ونية! مما جعله دائمًا محلاً للتشكك وتوقع المؤامرة منه، ويستحضر كعدو تنشط به مقولات الهوية ووعود أيديولوجية قيمها علمانية كانت أم دينية! على رغم عدم محاولة أى من المتشدِّقين بالهوية تأسيس مفهومها وتدشينه، فخطورة هذه الهوية أن تكون ثابتًا، لا ثابتًا ـ متغيرًا[٤٤٠]، فهى عناصر متعددة أهمها القدرة على الفعل فى التاريخ نفسه[٤٤١].

والتفكير التآمرى إلغاء لمسؤولية الذات وفعلها، ومن ثم يصنع مرض الهوية ثم يبكيها. وكذلك من مظاهر خطورة الإيديولوجية أن تظل مقدمات ونتائج فى الآن نفسه، أى يقينًا دائمًا وممتدًا. نعم لا يمكن إلغاء التحيزات المعرفية أو إنكارها، ولكن المنهج المعرفى يقتضى الاعتماد عليه وحده دون اختزال.

ومن هنا يلح الدكتور عبدالوهاب المسيرى على أن رفض نموذج المؤامرة يعنى عدم تقبل الواقع السطحى كما هو، ورفض المقولات اللفظية الشائعة والصور النمطية السائدة والصيغ المسبقة الجاهزة[٤٤٢]، وهو ما ينتج اشتباهًا عامًا، فيكون الجميع أسارى تصنيفات التفكير بالمؤامرة، فأى اختلاف أو ملامسة مع الآخر «غير المحرم» تفض البكارة الوطنية والهوية، أى حرام بالمعنى الفكرى والسياسى، وربما الدينى أيضًا.

من هنا يوصم كثير من المنظمات والمثقفين والسياسيين الذين يختلفون مع قناعات البعض، أو يتحولون عن منابرهم من المعارضة للحكومة أو العكس[٤٤٣]، أو نخب جديدة بعينها من قبيل «الليبراليين الجدد»، الذين يلح برنامج فضائى فى اعتبارهم طابورًا خامسًا، وأنهم أعداء للأمة والدين مثلاً[٤٤٤]، بل قد يصل الأمر للفتوى بالردة[٤٤٥] أو القتل أو التهديد به[٤٤٦].

ومن القضايا التى يتبدى فيها نمط التشكيك التآمرى فى التفكير بالمؤامرة الموقف من مبادرات الخارج للإصلاح، خاصة فى الخطاب الداخلى لدى العديد من الرسميين والتيارات الفكرية، التى تطلب الديموقراطية، لكنها مطالبة مرفوضة متى كانت لها شبهة خارجية، أو تحتمل تدخلاً خارجيًا من هذا الآخر المتآمر أبدًا[٤٤٧]. ومن هذه القضايا التى يتم التفكير التشكيكى بالمؤامرة فيها وهى قديمة دائمًا، قضية التسوية السياسية للصراع العربى ـ الإسرائيلى وكذلك الحرب فى العراق، وغيرها مما يلتقى فيه التفكير التشكيكى بالمؤامرة مع مبررات الإرهاب والقتل للآخر ورفض السياسة والممكن، واعتماد التخوين والتكفير الوطنى والسياسى وربما الدينى للنشطاء السياسيين المخالفين، فى لغة خشبية ـ على حد التعبير الفرنسى ـ تجيد الكلام وتنتحر فى الفعل، وتظل عاجزة عن قبول الواقع فضلاً عن تجاوزه.

من هنا لا نتفق مع القول بأن «العقلية التآمرية هى طريقة فى التفكير الانفعالى»[٤٤٨]، فعلى رغم ريادة الأستاذ خلدون النقيب فى صك هذا المفهوم، إلا أن وصفه له بأنه طريقة انفعالية يوحى باستبعاد دور هذه الآلية الفكرية فى التأسيس الأيديولوجى والهوياتى لتصورات الأمة والدولة، أو تأسيس شرعية كل جماعة وفرقة داخلها. وكذلك فى التعبئة الإيديولوجية ضد آخريها وأغيارها، فالنظرة التآمرية ليست وليدة الانفعال والعاطفة، بل كانت وما زالت آلية عقلية تأسيسية فى الجدل المذهبى والفكرى العربى منذ القرن الثانى الهجرى.

وظائف التفكير التآمرى فى الخطاب العربى

التأسيس: من التاريخ إلى الواقع

تعتبر فكرة الهاجس المستمر من الآخر، هى رحم نمط التشكيك فى التفكير التآمرى، وهى تعتمد العديد من المقولات التى تترسخ فى الوعى العربى العام، قليلها يرتفع إلى درجة التقديس، من قبيل آيات «الولاء والبراء» المتعددة والتى يحصرها العالمون بتاريخيتها، إذ القواعد الكلية من رحمة العالمين، والقول الحسن للناس أجمعين، والدفع بالتى هى أحسن، واجتناب كثير من الظن وغيرها، هى الأثبت كأخلاقيات ومقولات حضارية وسلوكية إسلامية تنفى تأبيد العداء، إلا فى أوقات الصراع المعلن والحرب.

ولكن البعض يجعل العَرَض أصلاً والأصل عرضًا، على رغم أن الأصل القرآنى قد أكد أن الله لا يغيِّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. كما كان التفكير التآمرى والهاجس من الآخر هو المفسر للفتن الكبرى والصغرى، السياسية والفكرية، سواء كانت فى قيام الدول أم سقوطها، أو فى الخلاف بين الفرق الإسلامية، وكذلك تشويه بعضها لبعض، سواء كان أصلها عبدالله بن

سبأ، أم هنرى كوربيل فى تأسيس اليسار فى مصر الحديثة(٤٤٩)، أم ميشيل عفلق وأنطوان سعادة فى تاريخ الحركة القومية من منظور كثير من الإسلاميين!

فقد تكونت مثلاً التصورات الفاصلة بين الفرق والشيَع فى الثقافة العربية الإسلامية على مبدأين رئيسين هما:

١ ـ تأكيد انتساب كل فرقة للمنهج الدينى الصحيح وزيف ما سواها، وحشد الأدلة- وفق مرجعيتها الخاصة ـ فى تأكيد ذلك، وهذا ما جعل أحد أئمة علم الكلام الأوائل، هو «بشر بن المعتمر» ـ المتوفى سنة ٢٠٩ هـ/ ٨٢٤م ـ يكتب كتابًا سماه «التحريش»، يفنِّد فيه أدلة كل فرقة فى انتسابها للأصل الصحيح، من زاوية منطق الفرق الأخرى(٤٥٠).

٢ ـ تفنيد مقولات وتصورات الفرق الأخرى ونسبتها للضلال والزيْغ، عن طريق نمط التشكيك التآمرى فى تأسيسها، بالتماس أصل غير إسلامى لها. وفى هذا يقول أحد الباحثين: «إن رؤوس النِّحَل التى طرأت على الإسلام ـ بعد نقائه وصفاء جوهره ـ كانوا دخلاء فيه، وكان أول غرضهم أن يفسِدوا ما يريد الله أن يظهره على الدين كله»(٤٥١). فالتفسير التآمرى للتاريخ العربى الإسلامى نافذ لدى الأقدمين والمحدثين، وحسبهم أن يوجد شذرٌ من خبر فى التاريخ يؤسس لها حتى يمكن الحسم بقيامها، مع تجاهل أى أسباب موضوعية أو بنيوية يمكن أن تبرر لهذا النشوء والاختلاف، على رغم اتفاق الجميع أن مشكل «الإمامة»(٤٥٢)، كان قاسمًا دائمًا بين المسلمين، وكما يقول الشهرستانى: «ما سُلَّ سيف على قاعدة فى الإسلام كما سُلَّ على الإمامة»، ولعله مازال، فجميع العلوم كانت حاضرة فى تراث المسلمين إلا علمى السياسة والاجتماع، ربما حتى ابن خلدون فى القرن الثامن الهجرى (ت ٨٠٨ هـ/ ١٤٠٥م)(٤٥٣).

فبعد ثلاثين عامًا من وفاة النبى، صلى الله عليه وسلم، نشبت الفتن بين الصحابة، حيث كان مقتل عثمان ـ رضى الله عنه ـ فى سنة ٣٥ هـ/ ٦٥٥ م على يد «الثوار»، الذين رفضوا منه بعض ما رأوه خروجًا منه على نهج الخليفتين السابقين، وخاصة تقريبه لأهله وإيثاره لهم، حتى أنه أعطى ابن عمه وأخاه فى الرضاعة مروان بن الحكم وحده خُمس غنائم أفريقيا، وهو من متأخرى الإسلام(٤٥٤).

ثم نشبت الفتنة بين على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان، رضى الله عنهما، حتى مقتل على ـ رضى الله عنه ـ سنة ٤٠ هـ/ ٦٦٠م، ومن هذه الفتنة خرجت الفِرق الإسلامية الرئيسة من سُنة وشيعة وخوارج ومرجئة، وبعدها بقليل كانت فرقة المعتزلة التى نشأت فى نهاية القرن الأول الهجرى على يد واصل بن عطاء ـ الغزال الألثغ ـ (٨٠ ـ ١٣١هـ/ ٧٠٠ ـ ٧٤٨م)، وعمرو بن عبيد ـ الزاهد ـ (٨٠ ـ ١٤٤هـ/ ٧٧٠ ـ ٧٦١م) سيرًا وراء مَعبد الجهنى (ت ٨٠هـ/ ٧٠٠م) وغيلان الدمشقى (ت ١٢٨هـ/ ٧٤٥م)، فى القول بنفى «الصفات» ونفى القدَر وخلق القرآن، وقد نشأ متفقًا معهما فى كل شىء إلا نفى القدر، بل نفى الحرية الإنسانية الجبرية أو الجهمية ـ أتباع جهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ/ ٧٤٥م) ـ ثم كان توزع هذه الفِرق إلى

ثلاث وسبعين فرقة حسب ابن الجوزى، بل توزّع الفرقة الواحدة إلى ثلاث وسبعين شأن الشيعة فى أحيان أخرى، واعتبارها هى وحدها تمثل الإسلام(٤٥٥).

وكان التشتت فى الأفكار والتنازع فى المعتقدات، فكل فرقة كانت تدعى أنها أهل الحق-أى فى الاعتقاد ـ والعدل ـ أى الأحق بالإمامة ـ وكان على كثير من المؤرخين المسلمين تفسير هذا للوعى العام، فوجدوا اسم عبدالله بن سبأ اليهودى (ت ٣٨هـ/ ٦٥٨م) فنسبوا إليه كل المؤامرة وبخاصة مقتل عثمان، وفساد عقائد الإمامية الذين يتبرؤون منه. ومن تاريخ وفاته يتضح أنه مات قبل على رضى الله عنه، فكيف يبقى إفساده على رغم بقاء على بعده، وهى رواية وحيدة تؤكد تأثير هذا الرجل، راويها «ليس بثقة» و «متروك» عند أهل الحديث. ولكن هذا التأثير الخارق مريح، فكل ما حدث هو «مؤامرة» من ذلك اليهودى الذى اندسَّ على المسلمين وسعى لإفساد دينهم، ولكنه تنزيه للمثل التاريخية عن الزلل والخلاف الطبيعى أو المبرر، وكذلك طعن فى من اعتبروهم فرعًا عن تصورات ابن السوداء وهم «القواصم» أو الشيعة، على رغم أن الثابت تاريخيًا أن التأسيس الكلامى والعقدى للإمامية تأخر حتى القرن الرابع الهجرى، بينما الرجل مات فى العقد الثالث من القرن الأول، وكان كثير من أتباعه من الخوارج وليس من الشيعة، العدو الطبيعى لهم!

وكذلك كان رد غيلان الدمشقى والمعتزلة لرجل مسيحى من نصارى العراق يسمى سوسن أو سويس، فهو أصل قولهم بالقدر(٤٥٦). فتاريخنا كله «مؤامرة»، ونحن مستهدفون دائمًا، وهكذا يحضر التشكيك يقينًا ولا شعورًا ثابتًا بعد فترة، ومعيارًا يقاس به كل مستجد بعده! ومن هنا كان سؤال أحد المثقفين المعاصرين المدهش: «متى يموت ابن سبأ؟»(٤٥٧)!، حيث يكاد يكون الرجل المعجزة الذى خرّب أمة وتاريخها فى بضع سنين لا تتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة حيًا، وما زالت كل مصائبها مرجعها إليه وتمتد إليه بسبب.

فالشك فى الآخر والتوجس الدائم منه صار سمة مميزة فى التفسيرات العربية لحلقات الهبوط أو السقوط فى تاريخنا، فالقوميون يرون أن الفرس والأجناس الأخرى لم تسلم للعرب يومًا منذ قتَل فيروز «أبو لؤلؤة المجوسى» عمر رضى الله عنه، أو منذ مؤتمر نهاوند سنة ٢١ هـ/ ٦٤١م، أو إفساد الدين من الداخل شأن ابن المقفع وابن الراوندى(٤٥٨). وهكذا تتنوع الأشكال وتتصور الفاعليات النشطة والممتدة، دون أدنى مسؤولية من الذات أو قراءة الآخر قراءة علمية ومعرفية لا اختزالية أو سطحية، تعتمد النصوصية «أى تطابق النصوص المطلقة بالبشر التاريخى النسبى»، وهذا ما يلتزمه الكثيرون فى قراءة الصراع العربى ـ الصهيونى وفق نصوص التوراة والتلمود، وهو من أهم تبدّيات نموذج العداء لليهود واليهودية، كما يقول أحد أبرز المتخصصين فيها(٤٥٩).

وقد شارك مختلف التيارات الفكرية العربية والإسلامية فى العصر الحديث فى تأكيد آلية التشكيك التآمرى فى التفكير والتفسير للتاريخ والحاضر، خاصة فى ظل وجود الصراع العربى

ـ الإسرائيلى، ثم حرب العراق وسقوط نظام البعث العراقى عام ٢٠٠٣ ولم يصعد خطاب التسامح بقوة، والتبرؤ من ثقافة الكراهية للآخر، إلا عقب أحداث الحادى عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١. ولكن سريعًا ما عادت الرؤية المشوهة كليًا للآخر بعد سقوط العراق(٤٦٠)، وصعدت بقوة سياسات الهوية القائمة على العداء فى كل مكان خارج العالم العربى وداخله(٤٦١).

آليات التفكير التآمرى المعاصر: العقلية والخطابية

تتأتى خطورة التفكير أو التشكيك التآمرى من كونه مشتبهًا، ينتمى للغة العلمية بقوله بالشك، الذى قد يستدل عليه ببعض المعلومات وفق منهج اختزالى، ولكن «مع غرام دائم بالصفات»(٤٦٢)، يلحُّ على نفى التثبت الحادث من قرائن معينة، مجيدًا فن الخروج من الموضوع وحشر الآخر فى كل شىء.

إن مجال المؤامرة كمجال الجريمة ـ أو هما قريبان ـ لا يمكن معه التحقق بالكامل من نتائج معينة مبدئيًا، ولكن تجتمع قرائن ترجّح احتمالاً معينًا، ويكون الشك هنا واردًا، ولكن التآمريين يرجحون دائمًا التفسير بالمؤامرة مهما كانت القرائن الأخرى. فيكون الشك هنا مذهبيًا وليس منهجيًا، أى غايته طرح الشك أو توجيه النظر للمؤامرة دون حسم، مع نفى القرائن الأخرى وتجاوز رجحانها. ويمكننا تحديد الفضاءات الفكرية والسياسية التالية لعمل الفكر التآمرى المعاصر من خلال نمط التشكيك:

أ ـ **فضاء العلاقات الدولية:** فكثير من محللينا يفسرون العلاقات الدولية وفق منطق الصراع مع الآخر، فيكون كل مجالاته خاضعة للتفسير التآمرى.

ب ـ **فضاء الصراع الداخلى:** مع الحكومات والتيارات السياسية الأخرى أو الفكرية، واستخدام آلية التشكيك باستمرار فى تشويهها، وهو ما قد يصح مرة ولكنْ لا يصح دائمًا، وتحضر معه المزايدة على هؤلاء المخالفين فى كل مُصابٍ أو حادث.

ج ـ **مجال النوايا:** وهو مجال تشكيكى خصب، فعلى رغم أن القلوب والنوايا من علم الله يقلّبها حيث يشاء، إلا أن دعاة الفكر التآمرى يكشفونها ويتيقنونها دائمًا مع مخالفيهم السياسيين والفكريين عند اختلاف الرؤى، لكن لاستحالة الحسم يبقى التشكيك هو المنهجية الأساسية.

أولاً ـ الآليات العقلية

تتعدد الآليات الخطابية التى يتبعها التشكيك التآمرى فى الخطاب العربى المعاصر، وهى آليات عقلية ولغوية متعددة، منها:

١ ـ أولية فكرة المؤامرة واعتقاد بديهيتها

وهى آلية فى التشكيك والتفسير بالمؤامرة دون حسم لعدم تملك أى أدلة، ولكن اعتمادًا على رسوخ النظرة التآمرية لديهم وافتراض وجوب وجودها عند كل الناس. فيكون السؤال فى

تفسير الحوادث أو الأوضاع المرفوضة من وجهة نظر الكاتب هو: مَن وراءها من القوى الأخرى؟ فحين يحاول أن يفسر أحد الكتاب «مطالب الطوائف والأقليات فى العالم العربى» بدأ بدهيًا بالعامل الخارجى، فكان السؤال الأول من سؤالين طرحهما: أولهما «عن القوى التى تقف وراء كل هذا، وهو سؤال لن أجيب عليه لأن فطنة القارئ تستطيع الوصول إليه، على اعتبار أنها قوى يهمها، لأسباب قد تختلف ولكنها تلتقى فى الهدف النهائى، وهو إضعاف دول المنطقة وإعادة تفكيكها بتشكيكها فى هويتها العربية». ثم انطلق للتشكيك فى من يردونها لعوامل داخلية بالأساس بقوله: «كما أن تلك القوى تجد للأسف بين ظهرانينا من يعاونونها بسوء نية أو حسن نية، عن جهل أو عن قصد، ويستغلون أخطاءنا وغفلتنا أحيانًا، ويحاولون إيهامنا بأن نظريات المؤامرة هى نظريات سيئة السمعة لا يلجأ إليها إلا العاجزون»(٤٦٣).

ثم يقول كاتب آخر فى محاولته التعرف على أسباب تشوه تعريف الإرهاب وخلطه بالمقاومة «التى تستحيل إرهابًا عندما تقتل المدنيين فى رأى الكثيرين»، بقوله فى عنوان أحد مقالاته: «هل لنا أن نبحث عن بصمات إسرائيل؟» برده ذلك فقط للمؤسسات البحثية والسياسية الصهيونية فى الغرب، على رغم تأكيده على أن منا فئة ضالة، ولكن لم يقل إنها شوهت كل قضايانا، فبَصمات إسرائيل هى الفاعل الأول(٤٦٤).

٢ ـ الإزاحة

وهنا يكون التشكيك التآمرى دون أى أدلة أو معلومات، مع التشكيك فى المعلومات والرؤى المضادة وأصحابها كذلك، لترك التفسير كله لـ «المؤامرة»، ويتجلى هذا أكثر ما يتجلى فى التعامل مع حوادث الإرهاب الأخيرة فى العراق، أو لندن فى يوليو/ تموز ٢٠٠٥ والتى لا تفرق بين الآخرين جميعًا فلكلهم القتل، أيًا كانوا وأينما كانوا، فيزيح الكاتب الإسلامى الدكتور زغلول النجار القضية كلها عنها قائلاً: «إنه لا توجد منظمات أو جماعات «إسلامية» تقوم بتلك الأعمال، ولا وجود لشخصية أبو مصعب الزرقاوى أو غيره، ممن يقتلون ويقصُّون الرقاب وينحرونها ويخطفون الرهائن ويساومون على الفدية، وإن ذلك كله من نتاج القوى الأخرى، وتحديدًا الصهيونية وجهاز الاستخبارات الإسرائيلية»(٤٦٥).

أما الكاتب الدكتور جلال أمين فقالها قولة واحدة: «لا أحد يقول الحقيقة»(٤٦٦)، حيث يلقى التهمة على الحكومات فى لندن وأميركا مشككًا فى مسؤولية «القاعدة» عن هذه الأحداث تحديدًا على رغم سيادة القول بذلك. وهو فى رأى الكاتب ليس قولاً للحقيقة التى لم يقلها أحد من كتابنا ومحللينا، الذين قسمهم إلى ثلاث فرق ـ حسب نواياهم ـ أولها من لا يقولها لأن معرفتها تضر به ضررًا بليغًا. والثانى من يعملون لخدمة الفريق الأول، ويخافون على مصادر أرزاقهم، والثالث من يخشون بطش هذا المستفيد الثانى. فمن من كتابنا ومحللينا الذين لم يحددهم اسمًا ولكن رسمًا ووصفًا يقبل هذا التشكيك بالعمالة أو الجبن لمجرد أنهم رأوا عكس ما يطرحه الدكتور جلال أمين ـ الذى لا نشكك قيد أنملة فى وطنيته والتزامه ـ من أن

«القاعدة» قامت بهذه العمليات مستعينين بكل القرائن من شرائط الظواهرى، إلى بيانات «تنظيم القاعدة فى أوروبا» عقب الأحداث مباشرة، إلى أسلوب «القاعدة» فى تنفيذ مثل هذه العمليات، إلى التوافق الزمنى بين تفجيرات لندن ومقتل السفير المصرى فى العراق، كل هذا من استدل به أو ارتكن إليه ومال لاتهام "القاعدة" هو لا محالة عند الكاتب من الكذابين العملاء أو الخائفين الموتورين[٤٦٧]. فأى تقارب مع الآخر، هو من هذا القبيل، المؤامرة التى تؤكد إحدى الكاتبات أن إيمانها يزداد بها يومًا بعد يوم، ولا تجد تفسيرًا للاهتمام الأميركى الإعلامى بخطاب العالم العربى إلا هذا الأمر. ولا تجد تفسيرًا للقاء المعارضة المصرية أو أحد رموزها بالسفير الأميركى إلا هذا التفسير التشكيكى فى الجميع[٤٦٨].

٣ ـ السحرية التآمرية فى التفسير

يذكر أحد الكتاب الغربيين أن العرب والإيرانيين هم أكثر الأمم فى العالم إيمانًا بالمؤامرة، وأنها تحرك أغلب توجهات السياسة والاجتماع فى الشرق الأوسط فى العقود الأخيرة[٤٦٩]، ويرجع ذلك إلى انتشار الفكر الخرافى فى أصل هذه الثقافات. ومع أنه موجود فى أصل كل الثقافات وليس ثقافة بعينها، ولكن للتفسير التآمرى سحرية وجاذبية وقدرة على التوالد فى اتجاهه لا تتوفر للتفكير العلمى، فهى بارانويا على حد تعبير أحد الباحثين[٤٧٠].

ولكن لاشك أن التفسير الخيالى للحوادث، معاليها وسفاسفها، ينشط عربيًا فى أحيان كثيرة باعتماد «المؤامرة» والأسباب الخفية، بعيدًا عن أسبابها الموضوعية أصلاً لها، سواء أكان حادثًا متكررًا كسقوط الطائرة المصرية رحلة رقم ٩٩٠ من نيويورك إلى القاهرة، «فقد ذاعت نوعيات كثيرة من نظريات المؤامرة التى تفسر سقوط الطائرة، منها الولايات المتحدة وإسرائيل فيما عدا نظرية واحدة ألقتها على مثلث «برمودا» الذى ورد فى روايات «إيان فليمنج» صاحب شخصية جيمس بوند الشهيرة»[٤٧١]. أو التفسيرات الشائكة فى تفسير قصة ديانا وعماد الفايد، والخوف من تولى العرب عرش بريطانيا يومًا ما «ولا نعلم علميًا ما علاقة ديانا بعد طلاقها بالعرش»، بعد القول بأن الأميرة كانت حاملاً، وكان للخيال العربى أن ينشط فى هذه المرة بعد طول تغنٍّ بالفحولة العربية التى ماتت فى حادث لا يمكن أن يمر عليه عبورًا عارضًا!

بل قد يكون الأمر شأنًا داخليًا متعلقًا بموازين القوى وانقلاباتها شأن الحرب الجزائرية، ولكن كان لابد من اعتماد المنطق الخيالى والأسطورى بالتشكيك فى أدوار خارجية فى قيام هذه الحرب الأهلية التى راح ضحيتها ما لا يقل عن مئة ألف قتيل، ولم تشهد أى تدخل خارجها[٤٧٢]. أو القول بدور إسرائيلى فى تفجيرات طابا فى أكتوبر/ تشرين أول ٢٠٠٤ التى راح ضحيتها ٣٥ إسرائيليًا، بل حسم الكثير من المحللين فى مصر وخارجها بذلك، وأخذوا يزايدون على هذا الحادث المأساوى وكأنه انتصار مفيد للعرب وصفعة على وجه إسرائيل والحرب الأميركية فى العراق[٤٧٣]، ومحل تعجب كذلك من غيرهم[٤٧٤]، وهو ما تكرر عقب أحداث شرم الشيخ فى يوليو/ تموز ٢٠٠٥ فقد أسرع عدد من المحللين والخبراء إلى الشك فى

إسرائيل، كما سبق أن حدث عقب الأحداث مباشرة، مما يؤكد أن القول بالمؤامرة حل سحرى للهروب من التفكير والتحليل الموضوعى والعلمى، وهو نفس ما قاله البعض الآخر عقب أحداث لندن مباشرة.

٤ ـ المعلوماتية المختزلة وغياب التوثيق

تعتمد الأيديولوجيات المغلقة على النصوصية، سواء ما عندها أم ما عند الآخرين، عند التفكير والتأسيس بالمؤامرة، كما تعتمد الشائعات والروايات غير الموثقة للقول بالتفسير التآمرى للأحداث التى تميل للقول بوجودها، فابن سبأ كان موجودًا ولكن لا يعقل له كل هذا الدور، كما كان حاييم ناحوم «صورة أخرى منه»، كان شخصًا موجودًا فى التاريخ، لكن كذلك لا يصح أن نعتبره مغير تاريخ الشرق الأوسط فى العصر الحديث كما ذهب أحد الكتاب[٤٧٥]. ومن هذا ما تورط فيه كثير من الكتاب العرب فى تفسيرات الحادى عشر من سبتمبر التى يكاد يقسم قادة «القاعدة» مفتخرين لنا أنهم فاعلوها، ولكن البعض لهم مبرِّئون ومتهمون لضحاياها من الأميركيين بغية تنفيذ ما تم بعدها، وهو ما سماه أحد كتابنا العرب «خطاب تغييب العقل»[٤٧٦].

ويحدث هذا انطلاقًا من روايات صحافية غربية غير مسؤولة، ومن غير متخصصين لم يغادروا بيوتهم ولم يدخلوا «البنتاجون» يوما ما مثل الفرنسى الشاب «تيرى ميسان»، مؤلف كتاب «الخديعة الكبرى»، الذى استنتج من الصور و «النت» أن الإدارة الأميركية تكذب، وأن ما تم كان مؤامرة قامت بها جهات داخلية أميركية، وكما ذكر لإحدى فضائياتنا التى احتفت به أن بن لادن عميل لـ «سى آى إيه»، وغير هذا مما لا يمكن أن يصدقه عقل ذو منهج علمى، ولكنْ وجد من كثير من العرب آذانًا صاغية ونفوسًا راضية[٤٧٧].

فهذه الكتب البوليسية حققت أعلى المبيعات، ولا يأخذها الباحثون الجادون والعلميون بأى مصداقية، ولكن تستثمر من أنصار التفكير التشكيكى العربى فى تبرير استمرار العداء، على رغم ما يتوالى كل يوم من تأكيدات لـ «القاعدة» عبر بياناتها وأحاديث قادتها، أو عبر بصمتها المعروفة[٤٧٨]. وهى نفس الآلية التى اعتمدها التشكيك التآمرى فى التعامل مع حوادث سقوط نظام صدام حسين، وأنه تعرض لخيانة من بعض حرسه ومعاونيه. وكذلك عند القبض عليه، شهدنا تفسيرات تآمرية تشكك فى أن الولايات المتحدة قبضت عليه قبل مدة، وأنها كانت تخفى ذلك، إلى غير هذا من تفسيرات سحرية لا تغير من الأمر شيئًا، ولكن فقط تلتفُّ حول ما ثبت مريحة نفسها، ومريحة ومثيرة لمن يؤمن بأطروحاتها.

وهنا كما مثلنا، يلتزم التفسير التآمرى منهجًا مختزلاً، لا يحلل مقولاته ومعلوماته، ولا يقف عندها ملتزمًا إرادة العقيدة لا إرادة المعرفة، إذ أنها تتيح له فقط سندًا هشًا يمتِّنه مزيد من التشكيك فى الفعل والفاعل والنوايا، حتى بات التحدى الأعظم بعد خروج إسرائيل من غزة عن احتمالات الصدام بين الفصائل الفلسطينية، وكذلك التحدى الأعظم بعد تواتر الحديث عن

احتمالات قريبة لجلاء قوات «الحلفاء»، ماذا سيتم بين الفصائل والقوى العراقية المختلفة ذاتها؟[٤٧٩].

٥ ـ تشتيت الأفكار والخروج عن الموضوع

حيث يتم حشر العداء والموقف المتزمت من الآخر أو التفوق الثقافى والتقنى والعسكرى للغرب أو إسرائيل فى كل مسألة، بدءًا من "حوار الحضارات"، إلى اتفاقيات التسوية السلمية أو التعاون الاقتصادى، إلى إفساد الزراعة والاقتصاد... إلخ! فى محاولة التفسير على رغم بُعد هذا الآخر عن الموضوع وعدم ارتباطه به. فمن المهم التفريق بين المخطط، وهو المخطط المعلن والمعروف فى العلاقات الدولية من قبيل «سايكس ـ بيكو» أو «العدوان الثلاثى» على مصر أو «وعد بلفور» وغيرها، وهو ما يمكن تحديده بوضوح، أما المؤامرة فهى الغموض الذى تختلط فيه الحقيقة بالأوهام، ويكون الخروج من الموضوع «محاولة تثبيت المؤامرة الملتبسة» إلى الاستعانة التاريخية بمخططات ثابتة وتاريخية فى العلاقات الدولية، أو الخروج بالموضوع لاستحضار القاموس العدائى والانغلاقى والتنافسى مع الآخر، لتبرير اتهامه بالمؤامرة وإيجاد نسب لها.

هذا خروج عن الموضوع وتشتيت للفكرة، وآلية مهمة من آليات التشكيك التآمرى. فمثلاً يكون رفض الديموقراطية التى تضغط من أجلها الولايات المتحدة «ربما أيضًا بضغط من منظمات المجتمع المدنى وحقوق الإنسان بها، ووفق رؤى استجدت لدى نخبتها عقب أحداث الحادى عشر من سبتمبر»، ولكن يربطها أحد الكتاب بأنها مرتبطة بالسلام مع إسرائيل، وبالتالى تكون مشوهة وغير مقبولة[٤٨٠]. وكان الأولى به الحديث عن الديموقراطية منفصلاً عن غيره مما لا شأن له بديموقراطيتنا قيامًا أو غيابًا. ومن ذلك ما نجده عند تفسيرات حرب الخليج الأولى سنة ١٩٩٠ فى العراق حيث يلح الكاتب فى القول: «إن (شيفرنادزة)، رئيس جورجيا المخلوع، عندما كان وزيرًا لخارجية الاتحاد السوفييتى، وقبل غزو الكويت، التقى نظيره الأميركى «بيكر» وباع فى صفقة مع الأميركان، حليفه صدام، وهو فى هذا يعتمد على تقرير أوردته نيوزويك الأميركية».

ومع أن الكاتب حاول أن يقلل من أهمية فكرة أو نظرية المؤامرة، بأنها ليست هى جوهر البحث، وبأنه إنما يعيد نشر شهادة «شاهد من أهلها» فحسب، وبأن النظرية نفسها جدلية بين منكر لها ومثبت لها ومعتدل بين النفى والإثبات[٤٨١]، إلا أن من يغوص فى تفاصيل المقالة يتأكد من كون الكاتب من كبار الناصرين لها. فهو يخرج عن الموضوع مستدلاً بروايات المؤامرة المختلفة، كما يلاحظ أحد ناقديه أنها جوهر بحثه "فهو لا يفتأ يذكِّرنا بمؤامرة السفيرة الأميركية التى قدمت طُعم الغزو للرئيس الأحمق، وهو يسرد أحداثًا تنسجم مع نظرية المؤامرة فتشم رائحتها، مثل هروب شاه إيران وماركوس وسقوط النميرى، ودوفالييه والإطاحة بسوهارتو وعبدالرحمن وسترادا، واستنزاف السعودية بـ ٥٥ مليارًا فى حرب الخليج الثانية»[٤٨٢].

ويبقى السؤال العلمى والمعرفى مطروحًا فى هذا التحليل وهو: لو اختلف سلوك شيفرنادزة مع حليفه صدام، هل ستكون النتيجة مغايرة؟ ألم يتوسل العالم شرقه وغربه ـ زعماء وقادة ومفكرون ـ بكل أنواع الممكن من المساعى والتحذير، ليخرج سالمًا غانمًا فلم تجدِ نفعًا؟(٤٨٣).

ونجد فى هذه الآلية إحدى حركات المعارضة المصرية ترى فى قتل السفير المصرى ذنبًا ارتكبه من بعثه، أى الحكومة المصرية، مما يمثل خروجًا وقلبًا للموضوع كذلك، ومحلاً للمزايدة، فالأمر مختلف ولا يمكن تبرير قتل السفير تحت أى منطق لا يتوافق مع منطق من قتلوه، وهو تلويح كذلك بالتشكيك فى العمالة أو الائتمار بأوامر الولايات المتحدة.(٤٨٤) فآلية الخروج عن الموضوع وتشتيت الفكرة تسرب تصورات عن عناصر المؤامرة «المتهم أو المبرر أو الموضوع» دائمًا.

٦ - الأصولية

والأصولية منهج وليست فقط أيديولوجية يمكن أن توجد فى مختلف التيارات الفكرية، وإن كانت تصعد فى الأنساق المغلقة منها بالخصوص. فالزادانوفية أصولية ماركسية، والعلمانية الكهنوتية ـ أى التى لا تعترف إلا بالدنيوى والمشاهَد فى تفسيراتها للأشياء ـ أصولية علمانية، وهى غرام بفكرة التأصيل والأصل، والعرب مغرمون بهذه المقولة. وهى حاضرة دائمًا فى خطابات التشكيك التآمرى، من قبيل تبرير التفسير التآمرى بالاتكاء على مرجعية المؤامرة فى التاريخ، ولكن فى لغة انتقائية كما يقول أحد المفكرين العرب «وأول شرط لاستيعاب الواقع الشامل اختراقه من زاوية التاريخ، التاريخ كله بخيره وشره كما حدث، وتجنب النظرة الانتقائية التى تنتقى لحظات قصيرة متألقة من التاريخ، وتتغافل عن قرون طويلة من التخلف والظلم والظواهر المُستحكمة والمستديمة... وقد تكوّن لدى العرب وعى تاريخى زائف، يختفى فيه التاريخ عندما تنهار الدولة المركزية، ثم تعود إلى الظهور فيما عرف بعصر النهضة، ولذلك فإن العرب يُسقطون ألف عام من تاريخهم بوعيهم الملتبس هذا»(٤٨٥)، وهو ما يرتبط بالآلية السابقة، أو استخدام الأصولية كمنهج رافض لأى جديد من قبيل ما شهدته الساحة المصرية والعربية عند إقامة مؤتمر يدعو لـ «خطاب ثقافى عربى جديد» فى مصر سنة ٢٠٠٣، فما كان من كثير من مثقفينا بها وخارجها إلا أن اعتبروه وفق الأجندة الأميركية ويصب فى مصلحتها، وأعلن بعضهم مقاطعته فى وسائل الإعلام والفضائيات، بينما اكتفى البعض الآخر بإصدار بيان ضده(٤٨٦).

٧ - الإنكار والاشتباه

وهو إنكار لما يطرحه الآخر، كالحديث عن ضرورة المقرطة والإصلاح فى الشرق الأوسط، وهو ما تتصدى له أقلام متنوعة من السياسيين والفكريين فى الشرق الأوسط، على رغم الإيمان بضرورته لا لشىء إلا لأنه من الآخر. وكذلك تقارير المنظمات الدولية لحقوق الإنسان عن أوضاع بعينها، من قبيل تقرير تجارة البشر فى الخليج العربى الذى صدر عن الخارجية

الأميركية فى عام ٢٠٠٥ فما كان من كثير من الرسميين وكتابهم إلا إنكاره ونفيه، ولكن يؤكد وجوده ما اعترف به البعض صادقين مع أنفسهم ومع الحقيقة المشاهدة[٤٨٧]، فأى كشف لعيوبنا يأتى من الآخر ليس موجودًا بل قد يكون ميزة لنا!

وقد يستخدم التشكيك التآمرى كل هذه الآليات مرة واحدة، أو يكتفى ببعضها، أو يواصل إبداعه لآليات أخرى، فى ظل تفشى الفكر التآمرى، الذى أرجع أحد الكتاب انتشاره فى بلادنا إلى عدد من الأسباب، منها: الشك المتأصل فى الغير، والنظرة إليه بفوقية، وشيوع ثقافة السمع، وتراجع مكانة القراءة والاطلاع والبحث، وتغلغل الفكر الغيبى، وضعف الثقافة العلمية، وتسيُّد دعاة الأيديولوجيات على الإعلام[٤٨٨]. وهو ما نتفق معه فيه أن روافد الفكرة التآمرية ثرية ومتجددة، وبدلاً من أن نلوذ بالمنهج العلمى ومواجهة أخطائنا وعيوبنا به نهرب منها إلى هذا الفكر السحرى بآلياته المختلفة.

ثانيًا ـ سمات وآليات الممارسة الخطابية

لكل خطاب سماته التى تحدد منهجه وأهدافه، فحسب المنهجية العقلية تكون اللغة ويكون الموقف من المعلومات وكذلك الموقف من الزمن «حيث يغلب الماضى والصور النمطية على المستقبل والحاضر فى آن واحد»، سمات وآليات دالة قصدية وغير قصدية على التوجه الرؤيوى للخطاب التآمرى، وهو ما يمكن أن نستجلى منه ما يلى:

١ ـ اللغة

إن اللغة حامل الوعى، وعلاقة اللغة بالإيديولوجيا علاقة فى حاجة إلى فهم وتدقيق، وكما يقول أحد الباحثين: «إذا أردت أن تسيطر على شعب ينبغى ابتداء أن تسيطر على الخطاب، وإذا أردت أن تفك الارتباط بهذا الخطاب يجب أن تفهم ابتداء بناء اللغة فيه»[٤٨٩] ومن هنا تتجلى اللغة فى خطاب التشكيك التآمرى حاملاً لمنطق المؤامرة والتشكيك، عن طريق استخدام التعبيرات الكلية والتقديسية، وربما النصوصية والتاريخية، كإشارات تؤكد «المؤامرة»، ثم تعقب بطرح التحديات التى تستفز صاحبها والقارئ معه للقول بها[٤٩٠]. بل قد تكون سِيمْيَائيّة العنوان مؤكدة للقول بها من قبيل «لا أحد يقول الحقيقة/ هل خطفت رؤوسنا الحداية الأميركية؟/ الحزب الأميركى فى مصر»، أو الاستعانة بلغة التساؤل بحثًا عن يقين يجيبه التفكير الأسطورى أو التشكيكى بمعنى استنكار أن يكون الوضع طبيعيًا.

فموت ديانا وعماد الفايد حادث مثير للتساؤل والتفسير الذى يناسب جاذبيتهما، وليس أنسب منه سوى أن نؤلف أو تؤلف لنا رواية بوليسية عنهما، وعن صدام وسقوطه، أو التشكيك المستمر الذى يطرحه أحد كتابنا فى نظرية الإرهاب، ففى مقال له تحت عنوان «ستة عشر سببًا للشك فى نظرية الإرهاب»[٤٩١]، يستخدم فى هذا النفى تشتيتًا هائلاً للفكرة فى كل جانب، من قبيل الرمى بعلاقة أسرة بن لادن بالغرب، وبالتالى أن تكون له علاقة بها «إذن يكون بن لادن صديقًا لأميركا فى حربها على العالم العربى والإسلامى»، إلى رمى القناة الفضائية

التى تذيع شرائط «القاعدة» التى تتضمن الاعتراف بالجرائم والتهديد بأخرى بأن دولتها «ذات الصداقة التليدة بالغرب» توجه نحو إفادة الغرب من هذه الدعاية، بل إلى التشكيك فى عدم الفعل لعدم مناسبة جدواه وما يترتب عليه من أثر بالانتحار وقتل النفس، إلى الشك فى عدم إعلان التحقيقات فيها، كما يستغرب من قدرة الانتحاريين على الاختفاء كل هذا الوقت، فى لغة هادئة تسرب التشكيك الذى يرفضه بن لادن و «القاعدة» وينكره بل ويتجاهله كل يوم مؤكدًا إصراره على مزيد من العمليات فى الغرب والشرق على السواء، وهو ما سبق أن ذاقته وتذوقه بلاد العالم العربى ولم تكن أولى حلقاته تفجيرات لندن أو الحادى عشر من سبتمبر، بل كنا أول من ذاق جحيم هذه الأفكار وعرف لظاها.

ولكن اللغة تسرب لنا شيئًا واحدًا أن حكومتى بلير وبوش هما من فعلها بشعبيهما! وإن كان التشكيك يعتمد هذه اللغة المشتبهة التى تتدثر بالتفكير العلمى، مخفية منهجية التشكيك والتشويه للغرب الآخر فقط، فإنها أحيانًا أخرى تكون أكثر جسارة ووضوحًا وحسمًا فى إلقاء التهم والشك دون مقدمات أو تفسيرات.

٢ ـ المنطق الصورى والعنف الرمزى

إن مكمن أزمة الفكر التآمرى ـ تكيرًا أو تفسيرًا ـ هو غياب نظرية المعرفة، التى تعتمد العلمى والموضوعى بعيدًا عن تحيزات أو قناعات مسبقة، ومتى استخدم دعاة ومفسرو المؤامرة المنهج العلمى فى التفكير يتجاوزون قناعاتهم فى التفسير وإن ظلت فى التفكير، الذى يغيب عنه المستقبل وتنزعه الشعبوية وتغريه أحيانًا كثيرة[٤٩٢]، فيسيطر على هذا الفكر منطق تبسيطى صورى يعتمد أبعادًا ثابتة للذات والآخر، وفق ثنائيات الخير والشر، البراءة والمؤامرة، منابع الخير وأصل الشرور، فكل ما أصابنا نتيجة أفعاله وعملائه، أما نحن حكامًا ومحكومين فبراء من أى ذنب.

٣ ـ العجز عن طرح رؤية مستقبلية أو بديلة:

على رغم تنديد التفكير التآمرى ورفضه للواقع سواء الإقليمى أو العالمى، فإنه غالبًا لا يطرح استراتيجية مستقبلية للخروج منه، اللهم إلا تأكيد العداء وأفعاله ضد هذا الآخر أو تبريرها، دون صنع علاقة طبيعية وصحّية معه ثقافيًا وفكريًا وسياسيًا بعيدًا عن منطق الصراع المسيطر، فهذا الفكر ـ الذى تعلم كثير من ممثليه فى الغرب وتأثروا بثقافته ـ مستلَبٌ فى اتجاهين لا ثالث لهما، هما سجون الماضى أو سجون الآخر، وليس ثمة مجال فيه للمستقبل المحمول حتمًا على أكتاف نخب بديلة مختلفة لم تتوفر تربة إنباتها بعد.

رسم توضيحى

جدول رقم (١) عن روافد ووظائف وآليات التفكير بالمؤامرة

روافد «فكرية وتاريخية»	نموذج - قضية	وظائف الخطاب	الآلية الخطابية فى نمط التشكيك التآمرى
تجارب تاريخية فى مرحلة التأسيس الثقافى - زمن التأسيس	عصر الفتنة وتأسيس الفِرق الكلامية - تأسيس الإيديولوجيات المضادة المعاصرة	تأسيس أيديولوجية الفِرق الناجية وتشويه الفِرق الأخرى	نسبة فساد الآخرين لمؤامرات خارجية أو عمالة أئمتها للخارج
التعصب المذهبى والفكرى ورفض الاختلاف	قضايا جزئية من قبيل العلمانية - العولمة - الأقليات - التغريب والاستشراق	تشويه تصورات المختلفين والآخرين	التشكيك فى نواياهم وتوجهاتهم
التزمت التاريخى بتجاوز الممكن نحو الصعب أو المستحيل	رفض التسوية السياسية فى الصراع العربى مع إسرائيل - الوضع فى العراق -	الخوف على الهوية والدولة والثوابت المعتقدة	اتهام أى تقارب مع الآخر أو تعاطٍ مع تقربه بالمؤامرة
الهوية المنغلقة والانعزال عن العالم	رفض حقوق الإنسان والديموقراطية «الغربية»	تثبيت الوضع القائم من قبل الحكام - أو موقف فكرى وأيديولوجى ثابت	الاكتفاء النظرى والخصوصية الثقافية أو رفض الديموقراطية الليبرالية
الاشتباه فى الآخرين «التوجس الدائم»	حوادث الإرهاب الداخلية والخارجية	الشك للشك والتشكيك	الاختزال المعلوماتى ورفض التصديق

جدول (٢) آليات وسمات نمط التشكيك التآمرى

آليات	سمات
أولية المؤامرة	مقدمات أيديولوجية جذابة
الإزاحة	حجة غياب اليقين الكلى
سحرية التفسير	الغموض وعدم التصريح بالمؤامرة
المعلوماتية المختزلة	الميل للأسطورية
تشتيت الأفكار	الميل لعدم التصديق
الأصولية	منطق صورى
الإنكار والاشتباه	غياب رؤية مستقبلية

الفصل الثالث

هل فهمنا هانتجتون؟!

صدام الحضارات.. قراءة جديدة

لم يكن الاعتناء بنظرية صدام الحضارات كبيرًا قبل ظهور مقالة صمويل هانتيجتون (١٩٢٨) أستاذ العلوم السياسية فى جامعة هارفارد، فى الفورين أفيرز فى صيف سنة ١٩٩٣ «صراع الحضارة وإعادة صنع العالم»، وقد أثار هذا المقال من الجدل ما لم يثره مقال آخر فى أشهر مجلة للشئون السياسية منذ الأربعينيات(٤٩٣) رغم أن المقال لم يكن سوى فتح باب التفكير فى عدد من الأسئلة عرضها صاحبه وأجاب عليها ببعض الفروض، وانتهى المقال بعلامة استفهام، يرى هانتيجتون أن أحدًا من ناقديه لم ينتبه إليها، مما دفعه أن يعمق فروض مقاله وأسئلته وإجاباته الاجتهادية عليها فى كتاب بعد ذلك بثلاث سنوات فقط(٤٩٤).

كانت الردود على مقالة هانتجتون عنيفة لحد بعيد، وربما ما زالت، فقد وصف إداورد سعيد ما كتبه بأنه «صدام الجهل» The Clash Of Ignoranceحيث رأى فيما طرحه هانتيجتون حيث يقول: إن مقالة صمويل هانتيجتون التى جذبت الانتباه واستدعت العديد من ردود الفعل، لأنها قصدت ان تمد الامريكيين بأساس نظرى لسياساتهم فى العالم، أو بشكل جديد فى عالم ما بعد انتهاء الحرب الباردة»(٤٩٥) ويرى سعيد أن المنظرين أمثال فوكوياما فى أطروحته «نهاية التاريخ»، وهانتيجتون فى أطروحته هذه، تأتى أطروحاتهم مبسطة وحتمية وتعميمية تعميمًا غير مقبول، لأنهم يكتبون وعيونهم على الساسة وصناع القرار الأمريكى، لأنهم يريدون أن يستبقوا ويكونوا أول حشود العولمة ليس إلا»(٤٩٦).

ورغم أن هانتيجتون يستخدم منهجًا علميًا واستقرائيًا وجدليًا، يصعب اتهامه بالتحيز والأدلجة، إلا أن من المهم إعادة التذكير بأنه ينطلق من أمريكيته بالأساس، وأنه أستاذ فى العلوم السياسية، فهذا المقال الذى تحول لكتاب هو فى الأصل كما يشهد مؤلفه محاضرة ألقاها صاحبها فى برادلى عام ١٩٩٢ عن البنية الامنية المتغيرة والمصالح القومية الأمريكية(٤٩٧).

اشتهر هانتجتون أول ما اشتهر قبل أطروحته الأشهر هذه، ببحوثه السياسية حول الانقلابات العسكرية وموقفها من الديمقراطية وفكرة السلام فى الدول الحديثة، كما تعد اهتماماته بالهوية الأمريكية والتحديات المواجهة لها أمرًا قديمًا ومستمرًا كذلك(٤٩٨).

إلا أن هذا المقالة التى تحولت إلى كتاب، تعد الأهم على الإطلاق فقد قامت عليها حرب ضروس ضده وضد كاتبه، رغم أن الرجل لم يكن خطيبا شأن بعض الخطباء الدينيين عن الكروساديا أو المسلمين عن دار الإسلام ودار الحرب أو الفسطاطين بتعبيرات زعيم القاعدة أسامه بن لادن..

وسنعرض فى هذا البحث لكتاب هانتيجتون ولمختلف جوانبه، فالرجل لم يكن داعية لحرب بدائية بين الشرق والغرب، ولكن رأى حسب افتراضنا أن بعض الحضارات وبخاصة الإسلامية والصينية قابلة للصعود والمنافسة مع الحضارة الأمريكية، وهى منافسة وحرب بالمعنى الاستراتيجى والتنافسى وليس منطق الحرب المدمرة الشاملة، كما يسعى بعض الأصوليين هنا وهناك..

إن استخدام هانتيجتون لمفهوم الحضارة، لو انتبه له الكثيرون من ناقديه، لكفاهم النقد، رغم جواز النقد نفسه، فهانتيجتون لا يستخدم مفهوم الحضارة كما عهد فلاسفة ومؤرخو الحضارة على استخدامه، ولكنه يستخدمها بمعنى الهويات الثقافية الكبرى، وحين نتحدث عن الهوية فنحن نتحدث عن الأغيار وعن الآخر، وعن منطق الصراع معه..

لذا كان أول ما استشهد به هانتيجتون فى أول كتابه اقتباسات عن علامات الهوية، فمقدمته بعنوان «الأعلام والهوية الثقافية» مثل تجمع ألفى مواطن فى سراييفو عاصمة البوسنة والهرسك فى ١٨ إبريل سنة ١٩٩٤ ملوحين بأعلام المملكة العربية السعودية وتركيا، ويعلق «وبتلويحهم بهذه الأعلام بدلا من أعلام الأمم المتحدة أو حلف شمال الأطلنطى NATO فإن سكان سراييفو فى الحقيقة كانوا يعلنون عن توحدهم مع رفاقهم المسلمين، ويقولون للعالم من هم أصدقاؤهم الحقيقيون وأصدقاؤهم غير الحقيقيين»[٤٩٩]. وكذلك سير سبعين ألفًا من المواطنين الأمريكيين فى لوس أنجلوس، تحت بحر من الأعلام المكسيكية يعلنون معارضتهم لأحد الاقتراحات المضادة لهم فى الإدارة الأمريكية، ويعلق هانتيجتون: «لماذا يسيرون فى الشوارع خلف علم مكسيكى، ويطالبون بأن يمنحهم هذا البلد تعليمًا مجانيًا، كان لا بد أن يلوحوا بالعلم الأمريكى، هكذا كان يتساءل المراقبون»[٥٠٠] ويستخلص هانتيجتون نتيجة مفادها: «فى عالم ما بعد الحرب الباردة أصبحت الأعلام تدخل فى الحساب، توضع فى الاعتبار، وكذلك رموز الهوية الأخرى مثل الصليب والهلال حتى غطاء الرأس، لأن الثقافة لها أهميتها، ولأن الهوية الثقافية هى الأكثر أهمية بالنسبة لمعظم البشر»»[٥٠١].

فهو يقول: «الناس يكتشفون هويات جديدة، ولكنهم فى أحوال كثيرة يكتشفون هويات قديمة، ويسيرون تحت أعلام جديدة، ولكنهم فى أحوال كثيرة يسيرون، تحت اعلام قديمة، تؤدى غلى حروب مع أعداء جدد، ولكن فى أحوال كثيرة مع أعداء قدامى»[٥٠٢] فهى حسب تعبيره: «الموضوع الرئيسى لهذا الكتاب هو أن الثقافة والهويات الثقافية والتى هى على المستوى العام هويات حضارية، هى التى تشكل أنماط التماسك و التفسخ والصراع فى عالم ما بعد الحرب الباردة»[٥٠٣]

إن هذا النزوع الهوياتى سواء داخل المجتمعات أم بين الدول والثقافات هو ما جعل هانتيجتون يحاول التأكيد أنه بعد نهاية الأيديولوجيا فى عالم ما قبل الحرب الباردة، صارت الهويات الثقافية هى المشكل الأكبر لأممه وصراعاتها، وهو ما يعبر عنه تفجر الصراعات الأهلية والإثنية والدينية فى عدد كبير من مختلف أنحاء العالم، فهو يؤكد أن الصراع الثقافى ـ الحضارى هو الصراع الممكن فى عالم العولمة، المتعدد الأقطاب الحضارية، وليس أحادى القطب كما انتهى سابقه فرانسيس فوكوياما فى دراسته عن «نهاية التاريخ»، وسيكون الصراع بين هذه الأقطاب صراعًا هوياتيًا وحضاريًا وليس أيديولوجيًا مطلقًا، كما كان فى عالم الحرب الباردة.

من هنا نلحظ أن هانتيجتون، وهو المفكر الاستراتيجى، يسعى لتعميق بعض مقولات السياسى الذى لا ينسحب بمقولاته نحو أعماقها وأبعادها المعرفية، مكتفيًا بالرصد وطرح الآراء ووجهات النظر، فينقل عن كيسنجر وزير الخارجية الأمريكية السابق قوله: «النظام العالمى فى القرن الحادى والعشرين، سيضم على الأقل ست قوى رئيسة، هى: الولايات المتحدة، أوربا، الصين، اليابان، روسيا وربما الهند، بالإضافة إلى عدد كبير من الدول متوسطة أو صغيرة الحجم»(٥٠٤).

إن رؤية هنتنجتون تتقاطع هنا كليةً مع رؤية (فرانسيس فوكوياما)، الباحث الأمريكى الجنسية اليابانى الأصل، فما قاله الأول: «بأن انهيار القطبية الثنائية بانهيار الاتحاد السوفيتى، كإطار للشيوعية، أدى إلى انفراد الرأسمالية والليبرالية الغربية بالعالم وهو ما يمثل نهاية التاريخ، أو بتعبيره حاليًا نشهد نهاية التاريخ بما هو نقطة النهاية للتطور الأيديولوجى للبشرية وتعميم الليبرالية الديمقراطية الغربية على مستوى العالم كشكل نهائى للحكومة الإنسانية» يختلف كلية عما يطرحه هانتيجتون هنا.

ثم يعقب هانتيجتون بقوله: «والقوى الرئيسة الست عند كيسنجر تنتمى إلى خمس حضارات متباينة جدًا، بالإضافة إلى ذلك، هناك دول إسلامية مهمة تجعلها مواقعها الاستراتيجية وتعدادها الضخم، و مواردها البترولية مؤثرة فى الشئون العالمية، فى هذا العالم الجديد تكون السياسة المحلية هى السياسة العرقية والسياسة الكونية هى سياسة الحضارات، ومحل المنافسة بين القوى الكبرى، يحل صدام الحضارات»(٥٠٥).

ثم يضيف هانتيجتون مؤكدًا على أن الصراع القادم فى العالم الجديد لن يكون صراعا أيديولوجيًا أو طبقيًا ولكن صراع حضارى وهوياتى بشكل رئيس: «فى هذا العالم الجديد لن تكون الصراعات المهمة والملحة والخطيرة بين الطبقات الاجتماعية أو بين الغنى والفقير، أو بين أى جماعات أخرى محددة اقتصاديا، الصراعات ستكون بين شعوب تنتمى إلى كيانات ثقافية مختلفة" ويؤكد أن صراع الهوية والعرق سيحكم الداخل بينما سيحكم صراع الحضارة والثقافة صراعات الخارج، فيقول: الحروب القبلية والصراعات العرقية سوف تحدث داخل الحضارات،

إلا أن العنف بين الدول والجماعات التى تنتمى إلى حضارات مختلفة، يحمل معه إمكانية التصعيد فتهب دول وجماعات، من تلك الحضارات وتتجمع لدعم دول القربى»(٥٠٦)

من هنا نرى أن استخدام هانتيجتون للحضارة بمعناها الأعمق التاريخى والثقافى والهوياتى، دون معناه التقنى والثمراتى، وكذلك انطلاقه من السياسى محاولا رصد ملامح نظام عالمى جديد، صار فى طور التشكل بعد الحرب الباردة، جعلت البعض يختلف معه شكليًا رغم أنهم يوافقونه جوهريًا، وصار الحديث عن حوار الحضارات أم صدامها فى كثير من أجزائه لا ينتمى لنفس الأرضية ونفس المصطلحات.. فحين يتحدث البعض عن التاريخ كحامل لحوار الحضارات أو عن أننا نحيا حضارة واحدة هى خضارة الغرب، ولكن بثقافات متعددة مختلفًا مع هانتيجتون، فإنما هو فى الحقيقة يتفق مع هانتيجتون دون أن يخالفه! ولكن المشكلة فى القراءة السريعة أو فى عدم ضبط المفاهيم والمصطلحات التى هى أول الحوار وأول الكلام العلمى كما كان يقول فولتير: «ابدأ بمصطلحاتك»!

قراءة وعرض لكتاب هانتيجتون:

يقيم هانتيجتون كتابه/ أطروحته حول صراع الحضارات على خمسة عناصر رئيسة، هى كما يلى:

أولاً ـ لأول مرة فى التاريخ نجد (الثقافة الكونية) متعددة الأقطاب ومتعددة الحضارات، التحديث مختلف بدرجة بينة عن التغريب، ولا يُنتج حضارة كونية بأى معنى، ولا يؤدى إلى تغريب المجتمعات غير الغربية.

ثانيًا ـ ميزان القوى بين الحضارات يتغير، الغرب يتدهور فى تأثيره النسبى، الحضارات الآسيوية تبسط قوتها الاقتصادية والعسكرية والسياسية، الإسلام ينفجر سكانيًا مع ما ينتج عن ذلك من عدم استقرار بالنسبة للدول الإسلامية وجيرانها، والحضارات غير الغربية عمومًا تُعيد تأكيد ثقافتها الخاصة.

ثالثًا ـ نظام عالمى قائم على الحضارة يخرج إلى حيز الوجود، المجتمعات التى تشترك فى علاقات قربى ثقافية تتعاون معًا، الجهود المبذولة لتحويل المجتمعات من حضارة إلى أخرى فاشلة، الدول تتجمع حول دولة المركز أو دولة القيادة فى حضارتها.

رابعًا ـ مزاعم الغرب فى العالمية تضعه بشكل متزايد فى (صراع مع الحضارات الأخرى) وأخطرها مع (الإسلام والصين)، وعلى المستوى المحلى فإن حروب خطوط التقسيم الحضارى، وبخاصة بين المسلمين وغير المسلمين، ينتج عنها (تجمع الدول المتقاربة)، وخطر التصعيد على نطاق واسع، وبالتالى جهود من دول المركز لإيقاف تلك الحروب.

خامسًا ـ إن بقاء الغرب يتوقف على الأمريكيين بتأكيدهم على (الهوية الغربية)، وعلى الغربيين عندما يقبلون حضارتهم كحضارة (فريدة)، وليست عامة، ويتحدون من أجل تجديدها والحفاظ عليها ضد التحديات القادمة من المجتمعات غير الغربية، إن تجنب حرب حضارات

كونية يتوقف على قبول قادة العالم بالشخصية متعددة الحضارات للسياسة الدولية وتعاونهم للحفاظ عليها(٥٠٧).

ولا نبالغ إذا قلنا إن هانتجتون أسس رؤيته الأمريكية المقصد، على ملاحظات واقعية وسياسية عديدة، قد يكون مسبوقا إليها ولكن الرجل زادها عمقا وترسيخا، فهو ينقل عن فاكلاف هافيل قوله: «الصراعات الثقافية تتزايد، وهى الآن أخطر مما كانت عليه فى أى وقت سابق فى التاريخ» وعن جاك ديلوز قوله: الصراعات المستقبلية سوف تشعلها عوامل ثقافية أكثر منها اقتصادية أو أيديولوجية(٥٠٨).

ويدلل هانتيجتون على مقولته بالانقسامات التى حدثت بعد انهيار الاتحاد السوفيتى وانتهاء الحرب الباردة بسبب الحضارات، مثل دول الاتحاد السوفيتى السابق، أو الصراعات التى نشأت فى يوغوسلافيا والبوسنة والهرسك، أو تتعرض لتوتر شديد كما هو الحال فى أوكرانيا ونيجيريا والسودان والهند وسريلانكا وغيرها(٥٠٩). كما يدلل هانتيجتون على اتجاهات الاتحاد الحضارى بتجربة الاتحاد الأوربى، الذى قام على أساس حضارى بالأساس، وكذلك توجهات الدول والهويات الحضارية الأخرى نحو التجمع.. بمعنى أن السياسة الكونية يعاد تشكيلها الآن على امتداد الخطوط الثقافية، الشعوب ذات الثقافات المتشابهة تتقارب والشعوب والدول ذات الثقافات المختلفة تتباعد، الانحيازات التى تعتمد على الأيديولوجية والعلاقات مع القوى الكبرى تفسح الطريق لتلك التى تعتمد على الثقافة والحضارة، والحدود السياسية يُعاد رسمها لكى تتوافق مع الحدود الثقافية والعرقية والدينية والحضارية، المجتمعات الثقافية تحل محل تكتلات الحرب الباردة، وخطوط التقسيم بين الحضارات تصبح هى خطوط الصراع الرئيسة فى السياسة العالمية.

مقولة الصدام والإسلام والغرب:

يعتمد هانتيجتون فى كتابه مقولة (الصدام The Clash) كتعبير عن لحظة الصراع الذى يجرى وسيستمر فى أرض الواقع، لكى تكون هذه المقولة ذات دلالات عامة وشمولية فإنه يحقنها بقوة دلالية مضافة لتصبح أكثر تعبيرًا عن جوهرية هذا الصدام، واتساع شموليته، فمن الصدام الحضارى إلى الصدام الكونى، ومن الصدام الجزئى، بين طرفين أو ثلاثة إلى صدام كلى تشترك فيه مجمل القوى البشرية بمختلف تشكيلاتها.

وهذا الصدام الجديد ـ كما أسلفنا فى تصور هانتيجتون ـ هو صراع هويات ثقافية حضارية، وهو الذى سيحكم العلاقات بين البشر، فى ظل العولمة التى لن تكون نهاية التاريخ فقط، ولكن ربما تكون فاتحة صراعات لا تنتهى!

إن إرادة البحث عن هوية والعودة إلى منطقها وسياساتها على المستويات القطرية والدولية تفترض دائمًا البحث عن عدو، فالهوية لا تتحقق إلا بالمغايرة والمقابلة، وأحيانًا المجابهة عند بعض الهويات الثقافية التى لا تتحقق إلا بمنطق الغلبة والتغلب، وقد لاحظ (هنتنجتون) أن

مرحلة التسعينيات شهدت انفجار (أزمة هوية كونية)، فأينما تنظر تجد الناس يتساءلون: (من نحن)؟، (لمن ننتمى)؟، (من هو الآخر)؟ وهى أسئلة مركزية، ليس فقط للشعوب التى تحاول أن تصوغ دولاً قوية جديدة، كما فى يوغسلافيا السابقة، إنما على المستوى العالمى، فقد أثارت هذه الأسئلة عند هانتيجتون أسئلة جوهرية أخرى، اقتضت منه النظر إلى الوقائع فى كليتها وشموليتها، كان أولها التساؤل حول تفسير كيفية تسهيل العوامل الثقافية المشتركة من عملية التعاون والتلاحم بين الناس والدول؟، وكانت إجابة هانتيجتون على هذا السؤال قائمة على عدد من الافتراضات المبدئية هى كما يلى:

١ ـ أنه يوجد لدى كل الأفراد هويات متعددة، قد تتنافس مع بعضها، وقد تقوى من بعضها البعض، القرابة، المهنة، المؤسسة، الإقليم، التعليم، الحزب، الأيديولوجيا.. الخ.

٢ ـ أن البروز المتزايد للهوية الثقافية على (المستويات الدنيا) قد يقوى بروزها على (المستويات العليا).

٣ ـ الصراعات بين الجماعات الثقافية تتزايد أهميتها، والحضارات هى الكيانات الثقافية الأوسع.

٤ ـ البروز المتزايد (للهوية الثقافية) دفع القدرات الرائدة وقوة المجتمعات غير الغربية إلى إعادة تنشيط الهويات والثقافات الأصلية.

٥ ـ أدى التحسن الذى حدث فى مجالات الانتقال والاتصال إلى تفاعلات وعلاقات أكثر تكرارًا واتساعًا وتناسقًا وشمولاً، بين شعوب من حضارات مختلفة، ولذلك أصبحت هوياتهم الحضارية أكثر بروزًا.

٦ ـ إن مصادر الصراع بين الدول والجماعات التى تنتمى إلى حضارات مختلفة كانت دائمًا تولد صراعًا بين الجماعات، كالسيطرة على الناس، الأرض الثروة، القوة، النسبية، أى القدرة على فرض القيم والثقافة والمؤسسات الخاصة على جماعة أخرى.

٧ ـ الهوية على المستوى الشخصى، القَبَلى، العرقى، الحضارى، يمكن أن تعرف فقط فى علاقتها بشخصٍ آخر، قبيلة أخرى، جنس آخر، حضارة أخرى.

٨ ـ كلية وجود الصراع، فالكره شىء إنسانى، ولتعريف النفس أو الذات التى ليست سوى الهوية كما كان يقول الجاحظ صاحب «البيان والتبيين»، وأن تحققها يكون بالآخر وعداوته أو التغلب عليه، فكل «**أنا**» أعداؤها من «**الآخرين**» وقد قال الشاعر الحديث يوما: «**آه كم يحيينى أن أقتل غيرى**» من منطلق حاجة الناس إلى أعداء جاء حديث هانتيجتون ومنظوره عن الصراع أو الصدام Clash وهو مفهوم يذكرنا بما كتبه ابن خلدون أثناء حديثه عن العصبية وفقه التغالب بين الأمم، أو قوله فى مقدمته «العالم عالم من له الغلبة" بل لا نبالغ إذا قلنا إن ما كتبه ابن خلدون عن أن طور الحضارة قد يكون نهاية العمران حين تدخل امة فى الترف، بما يتحدث عنه هانتجتون الآن عن تراجع دور الغرب.. أو الكتابات الأخيرة له مثل كتابه عن الهوية الأمريكية وتحدى الهسبانيك والهجرات لها «من نحن» صدر فى مايو سنة ٢٠٠٤.

نتذكر ابن خلدون حين نتابع هانتيجتون فى تأسيسه وقراءته لمسار الصراع المتوقع، حيث يرصد ارتفاع موازين القوى فى الحضارات غير الغربية، وارتفاع مستوى التنمية فى الحضارات الآسيوية، وكذلك صعود خطاب المواجهة الأصولى الإسلامى.. فكأن هذه الاختلافات تحول الناس إلى أعداء، منافسين فى العمل، خصومًا فى الإنجاز وفى السياسة، ومن الطبيعى أن لا يثق الناس فى المختلفين عنهم ومَن لديهم القدرة على إلحاق الضرر بهم، بل يرونهم خطرًا عليهم، حل صراع ما أو اختفاء عدو ما، يولد قوى شخصية واجتماعية وسياسية تؤدى إلى نشوء صراعات جديدة أو أعداء جُدد.

ويتحدد حديثه عن الإسلام كقوة محتملة للصدام مستقبلا، وهو ما أكده له بن لادن والقاعدة فيما بعد بقيامها بأحداث الحادى عشر من سبتمبر سنة ٢٠٠١ لتصدق مقولة هانتيجتون بشكل ما، فقد سبق أن رصد هانتيجتون فى كتابه صعود حركات الإحياء الدينى والإسلام الراديكالى، التى يسميها المراقبون الصحوة الإسلامية، والتى لبت الحاجة الوجودية التى رافقت سؤال الهوية سواء أثناء العهد الإمبريالى، أم غلبة الحداثة الغربية كنموذج مثالى للتحديث رفضه الكثير من منظرى فكرة الهوية فى العالم الإسلامى على مدار قرن من الزمان، وصعدت فترة المجابهة والمواجهة مع الغرب ومع المتعاطفين معه، بل وأخيرا استهداف مصالحه، كتحققٍ للهوية الإسلامية التى تمارس نوستالجيا خاصة بها نحو الدولة الإسلامية المثالية فى عهد صدر الإسلام، هذا التحقق الهوياتى كان هو الثابت هو أساس وجوهر الصراع والتنافس فى حياتنا المعاصرة، والنزوع إلى الاختلاف بالطبع لا يلغى النزوع إلى التوحد والتوافق والانسجام.

ويؤكد هنتنجتون الرأى بأن «أواخر القرن العشرين شهد انبعاثًا أو صحوة دينية فى أنحاء العالم، وأدى ذلك إلى تقوية الاختلافات بين الأديان. ونظرته إلى المستقبل تُرجح انتصار الإسلام حيث على (المدى الطويل سينتصر محمد (ص) والمسيحية تنتشر أساسًا عن طريق التحول، الإسلام ينشر عن طريق التحول والتناسل ونسبة المسيحيين فى العالم ارتفعت إلى ٣٠٪ فى الثمانينات ثم استقرت وهى الآن تنخفض، وقد تصل إلى ٢٥٪ من سكان العالم بحلول عام ٢٠٢٥م ونتيجة لمعدل الزيادة السكانية المرتفع جدًا، فإن مسلمى العالم سيستمرون فى الزيادة الكبيرة التى قد تصل إلى نسبة ٢٠٪ من سكا العالم مع نهاية القرن الحالى وتفوق عدد المسيحيين بعد سنوات قليلة وربما تصل إلى نسبة ٢٠٪ من سكان العالم بحدود سنة ٢٠٠٠»(٥١٠)

فبينما تمثل القيم الآسيوية أساسًا لعملية التنمية كما يرصد هانتيجتون فى كتابه، تمثل القيم الإسلامية أساسًا لصحوة مجابهة وتغييرًا للأنظمة الحاكمة فى العالم الإسلامى، وهو الذى أكد عليه عدد من الباحثين والمحللين العرب، هو نفس ما أكد عليه باحثون غربيون غير هانتيجتون، فيقول مثلا إرنست جلنر: «إن الإسلام قدم إلى تلك الجموع المجتثة من جذورها

المهاجرين من الريف إلى المدينة هوية محترمة»، وهو نفس ما يعبر عنه أوليفيه روا بقوله: «إن جماهير الإسلام الثورى هم القادمون الجدد إلى المدن، ملايين الفلاحين الذين ضاعفوا وضاعفوا من عدد المدن الإسلامية الكبرى»(٥١١).

ويرى هانتيجتون أن تجاهل أثر الصحوة الإسلامية على سياسة نصف الكرة الشرقى، فى أواخر القرن العشرين، يعادل تجاهلا لأثر الإصلاح البروتستانتى على السياسة الأوروبية فى أواخر القرن التاسع عشر»(٥١٢)، فاختزال الصحوة الإسلامية فى حركات الإسلام السياسى، من قبل العلمانيين العرب، يرتبط باختزال دوافع التحولات الفكرية فى الجانب البراجماتى السطحى وهو أمر لا يصح من زاوية التحليل الموضوعى والمعرفى بالأساس.

وتتبع هذه الصحوة عند هانتيجتون فى الجمهوريات الإسلامية كونها (رد فعل ضد العلمانية والنسبية الأخلاقية والانغماس الذاتى وإعادة تأكيد لقيم الانضباط والعمل والعون المتبادل والتضامن الإنسانى، وهذا يعنى على حد تعبير (وليم ماكنيل) حين يقول: إن إعادة تأكيد الإسلام مهما كان شكله الطائفى، يعنى رفض النفوذ الأوروبى الأمريكى على المجتمع والسياسة والقيم المحلية، وهذا يؤشر على أن «صحوة الأديان غير الغربية هى أقوى مظاهر معاداة التغريب فى المجتمعات غير الغربية، لكن الصحوة هنا ليست رفضًا للحداثة بل هى رفض للغرب والثقافة العلمانية النسبية المتفسخة المرتبطة به».

وعلى هذا الأساس تُعد الصحوة الثقافية والاجتماعية والسياسية العامة للإسلام اليوم التحدى الإسلامى الجديد، والحضارة الإسلامية تُعبر عن ثقتها بنفسها فى تحدى الغرب بالاستناد إلى التعبئة الاجتماعية والنمو السكانى، هذا التحدى له آثاره على (عدم استقرار السياسة العالمية فى القرن القادم).

يستقرئ (هنتنجتون) واقع حال هذه الأصولية ومُعطياتها، فقد لمست الصحوة كل مجتمع فى العالم تقريبًا، مع بداية السبعينات اكتسبت الرموز والمعتقدات والمبادئ والممارسات والسياسات والتنظيمات الإسلامية التزامًا متزايدًا ودعمًا فى كل أنحاء العالم المكون من بليون مسلم والممتد من المغرب العربى إلى أندونيسيا، ومن نيجيريا إلى كازخستان، وقد اتخذت عملية بعث الروح فى الأسلمة طريقها إلى الظهور من خلال ثلاث فئات، شأنها فى ذلك شأن الحركات الثورية، وهى:

١ - **الفئة الأولى:** وتتكون من الطلاب، والمثقفين الذين اجتاحوا الاتحادات الطلابية، ثم الاختراق الإسلامى للجامعات فى مصر وباكستان وأفغانستان وطلاب المعاهد الفنية وكليات الهندسة، ثم جيل التأصيل الثانى الذى عبر عن نمط جديد من الأسلمة فى السعودية والجزائر.

٢ - **الفئة الثانية:** جاءت من القطاعات الأكثر تقدمًا فى الطبقة المتوسطة كالأطباء والمحامين والمدرسين والموظفين فى الدولة.

٣ ـ **الفئة الثالثة**: من جماهير الإسلام الثورى كما يقول: هم نتاج المجتمع الحديث القادمون الجدد إلى المدينة، ملايين الفلاحين الذين ضاعفوا وضاعفوا من عدد سكان المدن الإسلامية الكبرى، وهذا برأى هنتنجتون، استخلاص نظرى، فالمهاجرون من المزارع والمكدسون فى الأحياء العشوائية والحقيرة من المدن كانوا دائمًا فى حاجة إلى الخدمات الاجتماعية التى توفرها لهم المنظمات والمؤسسات الإسلامية وكانوا هم المستفيدين منها.

ومن ناحية ترتبط الصحوة الإسلامية بوضعية الحكومات الإسلامية فالعلاقة متداخلة ويحاول (هنتنجتون) استقراء مؤشراتها، فالحكومات التى تُمارس الحكم من منظور إسلامى عمليًا هى قليلة فى الآفاق الإسلامية، هناك إيران والسودان ودول الخليج العربى فضلاً عن دول أخرى خارج هذه الأطر الجغرافية، فى السبعينيات والثمانينيات كان الصراع قائمًا بين فكرة الديمقراطية الليبرالية والاتجاهات الإسلامية، لكن الحركات المتأسلمة تكتسب قوة فى البلاد الإسلامية، التأسلم كان هو البديل العملى للمعارضة الديمقراطية للسلطوية فى المجتمعات المسيحية، هذه الحركات إحتكرت غالبًا عملية المعارضة للحكومات فى الدول الإسلامية، ومن منظور (هنتنجتون) كانت قوة هذه الحركات تعود فى جزء منها إلى ضعف مصادر المعارضة البديلة، والحركات اليسارية والشيوعية فقدت مصداقيتها ثم قل شأنها لدرجة كبيرة بعد انهيار الاتحاد السوفيتى والشيوعية العالمية، جماعات المعارضة الديمقراطية الليبرالية كانت موجودة فى معظم المجتمعات الإسلامية لكنها كانت تقتصر عادة على أعداد محدودة من المثقفين وغيرهم من ذوى الارتباطات أو الجذور الغربية ومع استثناءات قليلة كان الديمقراطيون الليبراليون عاجزين عن كسب الدعم الشعبى فى المجتمعات الإسلامية، بل حتى الليبرالية الإسلامية فشلت فى تكوين جذورها.

وبالمقارنة مع الأحزاب الديمقراطية فإن القوة الأصولية تنوعت عكسيًا مع هذه الأحزاب، ومنها العلمانية والوطنية، هذه الأخيرة تبدو بلا قناع بينما الحركات الأصولية لديها غطاء شعبى واسع، فضلاً عن المؤسسات التى تدعمها، وقوة الصحوة وجاذبية التأسلم أدتا إلى تبنى الحكومات للممارسات الدينية ودمج رموزها فى أنظمتها، وهو الأمر الذى يعنى إعادة تأكيد الشخصية الإسلامية للدولة والمجتمع.

ومن وجهة نظر هنتنجتون هناك أسباب لتعاظم القوة الإسلامية فى مرحلة السبعينيات والثمانينيات ومنها، وهو الأهم، الطفرة النفطية التى حدثت فى السبعينيات حيث حفزت الصحوة الإسلامية وزودتها بالوقود، هذه الطفرة زادت لدرجة كبيرة من ثروة وقوة كثير من الدول الإسلامية ومكنتها من أن تعكس اتجاه علاقة السيطرة والتبعية التى كانت بينها وبين الغرب.

الصراع إذن حقيقة موضوعية عامة بين الشعوب، وأسباب (الصراع المتجددة بين الإسلام والغرب توجد فى الأسئلة الأساسية للقوة والثقافة، مَن الفاعل ومَن المفعول به، مَن الذى يجب

أن يحكم، ومَن الذى يجب أن يكون محكومًا؟..)، وبما أن النمو السكانى والثراء الاقتصادى يمثلان قوة أساسية عبر التاريخ، فإن (مستوى الصراع العنيف بين الإسلام والمسيحية، عبر الزمن كان يتأثر دائمًا بالنمو الديمغرافى هبوطه، كذلك بالتطورات الاقتصادية والتحول التكنولوجى وشدة الالتزام الدينى، والعلاقات بين الإسلام والمسيحية، سواء الأرثوذكسية أم غيرها كانت عاصفة غالبًا، كلاهما كان (الآخر) بالنسبة للآخر، وصراع القرن العشرين بين الديمقراطية والليبرالية والماركسية واللينينية ليس سوى ظاهرة سطحية وزائلة إذا ما قورن بعلاقة الصراع المستمر بين الإسلام والمسيحية، أحيانًا كان التعايش السلمى يسود، غالبًا كانت العلاقة علاقة تنافس واسع مع درجات مختلفة من الحرب الباردة، وهذا يعنى أن (الإسلام هو الحضارة الوحيدة التى جعلت بقاء الغرب موضع شك..).

وعلى مدى القرون الماضية كان الصراع بين الإسلام والغرب يتركز فى مظاهر أو ظواهر تطلع إلى الواجهة دون غيرها، وفى أواخر هذا القرن كانت الصحوة الإسلامية، ولكن وراء هذه الظاهرة أسبابًا أو عوامل متشابهة كما يرى (هنتنجتون) زادت من حدة الصراع بين الإسلام والغرب، ومنها:

١ ـ خلف النمو السكانى الإسلامى أعدادًا كبيرة من الشبان العاطلين والساخطين الذين أصبحوا مجندين للقضايا الإسلامية، ويشكلون ضغطًا على المجتمعات المجاورة، كهجرة الشبان المسلمين إلى دول الغرب.

٢ ـ أعطت الصحوة الإسلامية ثقة متجددة للمسلمين فى طبيعة وقدرة حضارتهم وقيمهم المتميزة مقارنة بتلك التى لدى الغرب.

٣ ـ كذلك جهود الغرب المستمرة لتعميم قيمه ومؤسساته من أجل الحفاظ على تفوقه العسكرى والاقتصادى، والتدخل فى الصراعات داخل العالم الإسلامى ولد استياءً شديدًا بين المسلمين من الغرب.

٤ ـ سقوط الشيوعية أزال عدوًا مشتركًا للغرب والإسلام، وترك كلاً منهما لكى يصبح الخطر المتصور على الآخر.

٥ ـ الاحتكاك والامتزاج المتزايد بين المسلمين والغربيين يثير فى كل من الجانبين إحساسًا بهويته الخاصة وكيف أنها مختلفة عن هوية الآخر، وهو ما يفاقم الخلافات حول حقوق أبناء حضارة فى دولة يُسيطر عليها أبناء حضارة أخرى، فى الثمانينيات والتسعينيات انهار بشدة ذلك التسامح بالنسبة للآخر فى كل من المجتمعات الإسلامية والمسيحية.

إن هذه العوامل المشتركة، أى القائمة على أساس علائقى، ليست سوى ملامح تحيل إلى التشاؤمية فى مستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب، فمن المرجح أن تكون علاقات الغرب بالإسلام متوترة على نحو ثابت وعدائية جدًا فى معظم الأحوال، هذا ما انتهى إليه هانتيجتون فى كتابه، مما يجعل جهود تتابعه فى بحث هذه العلاقة أمرًا غاية فى الأهمية خاصة إذا كان

بعض أبناء المسلمين مصرين على تشويه الصورة الحضارية للمسلمين، وكذلك بعض المحافظين الجدد فى الغرب مصرين كذلك على تجاهل مطلبيتهم المشروعة فى قضاياهم العادلة فى فلسطين.

وعلى المدى القادم فإن (العلاقة بين قوة وثقافة الغرب وقوة وثقافة الحضارات الأخرى هى السمة الأكثر ظهورًا فى عالم الحضارات، ومع زيادة القوة النسبية للحضارات الأخرى يقل التوجه نحو الثقافة الغربية وتزداد ثقة الشعوب غير الغربية بثقافاتها الأصلية والالتزام بها)، لكن الغرب سيُعانى من مشكلات عديدة فى هذا الاتجاه، فالمشكلة الرئيسة فى الثقافة الغربية كما يرى هانتيجتون تتركز فى «العلاقات بين الغرب والباقى، بالتالى هى التنافر بين جهود الغرب لنشر ثقافة غربية عالمية وانخفاض قدرته على تحقيق ذلك».

بل يقول هانتجتون فى صيغة أكثر حسمًا: «طالما أن الإسلام يظل و (سيظل) كما هو الإسلام، والغرب يظل (وهذا غير مؤكد) كما هو الغرب فإن الصراع الأساسى بين الحضارتين الكبيرتين وأساليب كل منهما فى الحياة سوف يستمر فى تحديد علاقتيهما فى المستقبل كما حددها فى مدى الأربعة عشر قرنًا السابقة».

إن فكرة (التصادم) إذن قديمة قدم الوجود الإنسانى، وهى تتأثر بشكل أو بآخر بثقافة العصر وبطبيعة العلاقات الدولية فى المجتمع الإنسانى فضلاً عن تغيرات الفكر العلمى والفلسفى، أما فكرة التصادم فى الأدبيات الغربية، الفكرية والسياسية والفلسفية والتى تطرح العلاقة بين الشرق والغرب كونها علاقة تصادمية، أو ستكون كذلك فإنها طرحت قبل هنتنجتون، كتحصيل حاصل لنظريات أو تصورات تفسيرية تستشرف العلاقة بين الشرق والغرب عامة والإسلام والغرب خاصة، وقد وجدنا أن روجيه غارودى الفيلسوف الفرنسى طرح فكرة التصادم، ولو بشكل سريع، يقول غارودى فى مطلع كتابه: «الأصوليات المعاصرة، أسبابها ومظاهرها»، إن الأصوليات كل الأصوليات أكانت تقنوقراطية أم ستالينينية، مسيحية يهودية أم إسلامية تشكل اليوم الخطر الأكبر على المستقبل، فانتصاراتها، فى عصر لم يعد لنا فيه الخيار إلا بين الدمار المتبادل والأكيد وبين الحوار، يمكناه أن تحبس كل المجتمعات البشرية فى مذاهب متعصبة منغلقة على نفسها، وبالتالى متجهة نحو المصادمة، كما أن هناك العديد من الباحثين والمفكرين الغربيين قد استشرفوا رؤية التصادم القادم بين الغرب والإسلام، وقد اعتمد هنتنجتون طروحاتهم لتعزيز تفسيره للصراع الحضارى القادم.

إن ما غاب عن هانتيجتون هو أن الهويات طالما كانت مستقرة ومتحققة لا تستفز للمواجهة بشكل تلقائى إلا إذا وقع عليها ظلم أو غبن سياسى أو اجتماعى أو خارجى، فالأقليات الداخلية فى بلدان الأغلبية لا تستفز إلا متى انتقصت مواطنيتها..

وكذلك الهويات الحضارية لن تستفز لحرب ما لم يكن هناك مثيرات كافية لهذه الحرب!

فإقرار الشرعية الدولية وتشجيع دولة المؤسسات والتمكين للأسرة الدولية والعدل فيها هو المهمة الأكبر، التى ستعصم العالم من التصادم أو التغالب.. وما ضرب به هانتيجتون المثل من الصحوة الإسلامية التى تضم المعتدل والمتطرف، إنما هى نماذج استثنائية داخل المجتمعات الإسلامية لا تمثل قاعدتها أو غالبيتها وهى كما وضح جارودى وآخرون موجودة فى كل المجتمعات، هذه الأصولية هى الهوية المرضية التى لن يعالجها إلا التحديث والتفكير الحضارى واحترام الهويات وحقوقها كما أقرتها المواثيق الدولية..

القسم الرابع

فى الليبرالية والليبرالية الجديدة

من واقع عربى متأزم بصراعاته الداخلية والطائفية، وتعثر متأزم للتنمية والإصلاح داخله، وازدياد تحدياته الخارجية، من حوله، إحكامًا وتعقيدًا سواء على مستوى الصراع العربى الإسرائيلى أم مستوى الوضع فى العراق بعد سقوط بغداد ٢٠٠٣ أم صعود الخطر النووى فى المنطقة والخليج، مع صعود الملف الإيرانى، من مثل هذا الواقع يتولد خطاب الأزمة السجال بين تياراته المختلفة، رغم اتفاق جميعها على تحديات هذا الواقع أو تماهى مطالبها الإصلاحية أو المقاومة فى الغالب، وهو ما يمكن رده لمشكل فى الفهم فيما بينها، أو رده للثنائية التليدة فى فكر النهضة الراديكاليين من جهة والإصلاحيين من جهة أخرى!.

فهناك فوضى مفاهيم تسيطر على الخطاب العربى المعاصر(٥١٣)، وضبطها وحده هو الذى يحدد الاختلافات بين هذه التيارات، ليس فقط من أجل الوضوح ومن أجل دقة النظر، ولكن بدرجة أولى من أجل تجاوز واقع عربى مهترئ، ووضع معالم دقيقة نحو نهضة عربية ثالثة تتجاوز العقدين الأخيرين اللذين يمثلان أسوأ ما عرفت المنطقة العربية منذ أخريات القرن التاسع عشر وبدء الاستعمار الغربى لأراضيها.

ربما يصح على هذا العصر ما كان يقوله هيجل أثناء الحرب الألمانية النمساوية، فى عهد ميترنيخ من أنه لم يعد ثمة مجال لتأمل فلسفى، ففى ظل فوضى فكرية وسياسية سائدة يصعب الضبط والتحدد.

ولكن تظل أهمية الأبعاد المعرفية والمرجعية ضرورة غير قابلة للترحيل والإزاحة أمام الضغط السياسى والواقعى، لأنه مهما تأجل دور المعرفى فإنه فى النهاية سيتحقق بدرجة ما واقعيا، حين يصنع ثقافته وجماهير رؤيته للعالم، ومهما نسى فلا يمكن أن ينكر حضوره فى تجليات الواقع، فهو العامل الأخير فى حركة التاريخ، كما كان يقول أنجلز.

لذا نرى أن تهميش القضايا المفهومية والمعرفية، أو تسييسها عبر حلقات مفرغة من السجال والجدل العقيم بين المتخالفين يمثل حاجزًا للفهم وليس فقط للتواصل!.

كما أن إعادة الاعتبار للمعرفى والفكرى بعيدًا عن الرؤى النمطية والجاهزة، هو تجاوز لدور الداعية الأيديولوجى الذى انتهى، الذى يجيد استنفار الجماهير، دون أن يقوى برهة على مساءلة ما يعتقد، معتقدا أن كل جديد هرطقة لا تحمل صك اعترافه(٥١٤).

وأول التجاوز المعرفى فى نظرنا هو تحديد الهدف، وكذلك والمفاهيم الشغالة التى تمثل وسائل الوصول إليه، خاصة وأن فوضى المفاهيم تعنى فى المقام الأول فوضى العلاقات الفكرية

وما ينتج عنها، بين من علاقات سياسية أو سلطوية أو إقصائية، فكثيرا ما يختلف الناس بلا مضمون حقيقى للاختلاف، ولو ضبطوا مفاهيمهم لتجاوزوا حقيقته ومعاركه[٥١٥].

من هنا تأتى هذه الدراسة وأهميتها كمحاولة لتحديد موقع ما يعرف بـ (الليبرالية الجديدة) فى المنطقة العربية، خاصة وأننا نتصور أن هذه الفكرة قد أصابها كثير من التشويه سواء بفعل عديد من بعض النخب الوظيفية المنتمية إليها فى داخل العالم العربى، أم بفعل الداعية إليها فى الخارج والمهجر، أم بفعل الربط التعميمى بينها وبين الإدارة الجمهورية الأمريكية الحالية وسياساتها فى المنطقة، أم نتيجة إدماج الأخيرة ككل فى العولمة الاقتصادية التى تعتبر الليبرالية الجديدة مرجعيتها الفلسفية، وبالتالى وصف الأخيرتين سلبًا وتبعية للأولى.

كما تلح الدراسة، منذ البداية، أن الليبراليين العرب الجدد، وهو ما سبق أن فصلناه فى دراسة سابقة لنا، ليسوا تيارًا واحدًا، وأن نسبتهم لليبراليات الكلاسيكية ـ فى الغالب ـ هو الأدق، رغم وجود عدد من ممثلى الفكرة الليبرالية يتبنون الطرح الليبرالى الجديد فى بعده الاقتصادى بالخصوص، بينما يأتى وصف الجديد عند الغالبية، ليس انطلاقًا من فلسفة الليبرالية الجديدة، ولكن بمعنى كونهم موجة ليبرالية جديدة من موجات الليبرالية العربية التى كانت التيار الأقدم من التيارات العربية المعاصرة، بل كانت مخاضا أنتج سواها، فمن منابر الليبرالية العربية فى النصف الأول من القرن العشرين حملت أفكار وتيارات الاشتراكية العربية، والتيارات الفلسفية المختلفة، كما كان بعض من رموزها والمنتمين إليها بواكير أولى لغيرها من أفكار كذلك!.

من هنا نرى أن معظم من يوصفون أو يتصفون بالليبراليين الجدد فى المنطقة ليسوا سوى موجة جديدة من هؤلاء الأولين، أديب إسحاق ولطفى السيد وفرانسيس المراش وطه حسين وغيرهم، قبل أن يكونوا أتباعًا لهايك أو ملتون أو المشروع الأمريكى للقرن الحادى والعشرين بناك PNAC.

وقد قسمنا دراستنا حول «الليبرالية الجديدة فى المنطقة العربية» إلى مبحثين رئيسين:

تعرضنا فى المبحث الأول: للمفهوم وسعينا لفض الاشتباك بينه وبين المفاهيم الأخرى المتشابهة والمتعالقة معه، لضبطه وتحديد مرجعياته فى أدبياته الأصلية فى الغرب، وكذلك بحثنا أسباب أزمة قراءته ومشكلاتها عربيًا وعالميا، وأبرز سماتها.

وفى المبحث الثانى: قرأنا تجليات الليبرالية الجديدة فى المنطقة العربية واتجاهاتها المختلفة، والتمييزات بينها، ثم وضعنا خاتمة حول إمكانات تحققها المستقبلية.

المبحث الأول

من الليبرالية إلى الليبرالية الجديدة

«نحو الضبط المفهومى»

«هناك ليبراليات متنوعة وليست ليبرالية واحدة، هناك تنوع داخل الوحدة، والوعى بهذا التنوع أول الطريق نحو دقة الفهم والتعرف».

ظهرت الليبرالية كفلسفة اجتماعية وسياسية واضحة فى القرن الثامن عشر، بجهود آدم سميث «١٧٢٣ ـ ١٧٩٠» وديفيد ريكاردو «١٧٧٠ ـ ١٨٢٣» ويعد كتاب آدم سميث «ثروة الأمم» الذى ألفه سنة ١٧٧٦ ميثاق الليبرالية الكلاسيكية التى نشطت فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أول كتاب يدرس فى علم الاقتصاد؛ وقد كتبه فى وقت فرضت فيه الحكومة قيودًا صارمة على النشاط الاقتصادى؛ بفعل المركنتلية النظام الاقتصادى المسيطر فى القرنين ١٦ و ١٧ التى تعتمد تدخل الحكومات فى الحياة الاقتصادية من أجل تشجيع التصدير والحد من الاستيراد. وجاء سميث ليقول بقول مغاير لذلك وهو أن رفاه الاقتصاد والمجتمع إنما يكون بعدم تدخل الحكومة فى مجرياته.

ففى رأيه الاقتصاد هو السوق أو سلسلة من الأسواق المتعلقة بعضها ببعض. وتعمل السوق حسب رغبات وقرارات الأفراد الأحرار، وأن الحرية فى السوق هى حرية الاختيار: مقدرة المنتج على اختيار السلعة التى يصنعها، ومقدرة العمال على اختيار أصحاب الأعمال، ومقدرة المستهلك على اختيار السلع والخدمات للشراء. فالعلاقات فى هذه السوق بين صاحب العمل والموظفين، وبين البائعين والمستهلكين علاقات تطوعية أو عقدية. ويفترض الاقتصاديون الكلاسيكيون أن الأفراد يسعون وراء تحقيق مصالحهم الشخصية ماديًا بدافع الرغبة فى التمتع باللذة أو السعادة، وذلك عن طريق تكوين واستهلاك الثروة.

يذكر أنه فى البداية لم يكن هناك تمييز بين الليبرالية بالمعنى السياسى والليبرالية بالمعنى الاقتصادى، وهو ما استمر حتى عام ١٨٥٠ تقريبًا، فالليبرالية الكلاسيكية هى الليبرالية الأولى التى ظهرت فى الفترة الانتقالية بين الإقطاعية والرأسمالية، وقد وصلت إلى أوجها فى بداية الفترة الصناعية من القرن ١٩؛ ولذلك يطلق فى بعض الأحيان على الليبرالية الكلاسيكية «ليبرالية القرن التاسع عشر»، وكانت المملكة المتحدة مهد الليبرالية الكلاسيكية؛ حيث تقدمت وتطورت الثورات الرأسمالية والصناعية، وهو ما يفسر وجود الأفكار الليبرالية بعمق فى الدول الأنجلوساكسونية مثل المملكة المتحدة وأمريكا أكثر من باقى دول العالم.

وقد أخذت الليبرالية الكلاسيكية أشكالا كثيرة، ولكن تعتبر الحرية السياسية هى الصفة المشتركة بين تلك النماذج المختلفة؛ فالفرد حر إذا ترك بدون تدخل الآخرين بأى صورة؛ فمعنى الحرية هنا هو غياب القيود الخارجية على الفرد، فهذا التصور للحرية يفرق بشكل ملحوظ بين الدولة والفرد؛ فالدولة كيان ظالم لديه السلطة لعقاب المواطنين ومصادرة أملاكهم بدفع الغرامات وسلب حرياتهم بالسجن، وفى بعض الأحيان تقضى على حياتهم بالإعدام. فبالتالى قيام الدولة حتى ولو كان ذلك عن طريق العقد الاجتماعى يقتضى حتميًا التضحية بحرية الفرد الذى سيفقد المقدرة على عمل ما يريده.

ومن الأسس المرجعية التى ظلت تلتزمها الليبرالية الجديدة من تراث الليبرالية الكلاسيكية ما يلى:

١ - **الفردية:** إن شكل المجتمع المرغوب هو نتاج مجموعة من العمليات التى يشارك فيها مختلف أفراد المجتمع بحرية وبكل قدراتهم وكفاءتهم دون تدخل، فالسوق وآلياته مثلا هى التى توزع الثروة ولا يكون توزيع الثروة خارج نطاقه. فليس مقبولا إعادة توزيع الثروة كقيمة فى ذاته، حيث يحد من قدرات الأفراد ويلغى الكفاءة والتنافسية بين أفراد المجتمع.

٢ - **ضد اليوتوبية:** ترفض الليبرالية التصميم الفوقى الكلى للمجتمع سواء بشكل دينى أم أخلاقى أو أيدولوجى يحجب ويحجر على حرية الاعتقاد أو التفكير أو التعبير، بل يرى الليبراليون أن المجتمع والدولة ينبغى ألا يكون لديهم أهداف ثابتة أو مؤبدة، وهذا ناتج عن رفض الليبرالية لليوبوبيا كمنظور كلى يسجن قدرات الأفراد والمجتمع داخله.

وما يمثل خوفًا من مركزية دور الدولة المتوقع فى توجيه الاقتصاد خاصة فى نماذج الاشتراكية والاقتصاد الحمائى فى شرق أوروبا، خاصة وأن الليبرالية تنظر بشىء من العداء أو التحفظ للمجتمعات والدول غير الليبرالية، وهو ما يجعل البعض يربط بين هذا المبدأ وبين اللاتنظيم أو نظرية فوضى السوق التى تلتزمها الليبرالية الجديدة.

وهناك فى مدارس الليبرالية ما يعرف بليبرالية السوق وهى تعنى فقط حرية التبادل التجارى، وفتح الباب أمام التنافسية بين الجماعات والقوى المختلفة، وهى الشكل الأقرب لليبرالية الجديدة، وهى تحمل عداءً شديدًا للحدود التجارية والجمركية، وحسب جيمس كولمان James Coleman تشكل الثقة محور الرأسمال الاجتماعى الذى يعرفه كولمان بأنه قابلية الناس أن يعملوا معًا من أجل أهداف مشتركة كجماعات وتنظيمات.

ترى الليبرالية الجديدة أن السوق قيمة مستقلة وشبه مقدسة، وتمثل فضاءً واسعًا ومتسعًا لمختلف أفراد المجتمع دون سيطرة كلية من السلطة عليه، حيث ينبغى أن تتخذ التعاملات الاقتصادية مكانا فى خلفية التحولات الاقتصادية الكبرى، ويعادى الليبراليون الكلاسيكيون تجارب التنمية المستقلة والاكتفاء الذاتى والاقتصاد الحمائى، بل قد يرى بعضهم إمكانية فتح هذه الأسواق عن طريق الحرب ولعل أشهر النماذج على ذلك هى حرب الأفيون (١٨٣٩- ١٨٤٢) بين

بريطانيا والصين، التى انتهت بهزيمة الصين وتوقيع معاهدة نانكين عام ١٨٤٣ التى استولت فيها بريطانيا على هونغ كونغ، وفتحت الموانئ الصينية أمام البضائع الغربية بضرائب بلغ حدها الأقصى ٥٪ ويرى البعض أن هذا التصور لدور القوة فى ليبرالية السوق قد زاد مع توجهات الليبرالية الجديدة. ويرى ليبراليو السوق أن السوق ينبغى أن تحدد أهم منظورات المجتمع الثقافية والتعليمية والسياسية،وليس فقط آلياتها هى. من هنا ترفض ليبرالية السوق أى تدخل من الدولة أو من المؤسسات الدينية أو غيرها فى سياسات السوق، وترى أنه ينبغى أن يوضع الرأسمال الاجتماعى القائم على مبدأ الثقة لا تدخل الدولة هو الكفيل بتحريك السوق والتنمية، وتلح ليبرالية السوق وكذلك الليبرالية الجديدة على ما عرفه فوكوياما بـ «الثقة Trust» حيث تكون الثقة والمنفعة المتبادلة أساسًا للعلاقات الحرة بين الأفراد والجماعات، بما فيها العلاقات الاقتصادية وليس تنظيم الدولة لها، فالسلوك الإنسانى ليس سلوكًا اعتباطيًا، بل سلوك معقول توجهه المنفعة، وبالتالى فإن آليات السوق حين ينظم السوق نفسه دون وصاية عليه آليات معقولة، وليست آليات فوضى وإن بدت كذلك.

و منذ عام ١٩٩٠ تستخدم كلمة الليبرالية الجديدة Neo-Liberalism كدلالة على ليبرالية السوق العالمى الاقتصادية واتفاقات حرية التجارة بين بلدان العالم، كما تستخدم بالتبادل مع مفهوم العولمة فى العديد من أقطار العالم ولدى التيارات المناهضة بالعولمة بالخصوص، خاصة بعد مواجهات حركات مناهضة العولمة مع اجتماعات الجات فى سياتل وجنوا ولوس أنجيلوس أو حتى فى دافوس، وصارت تنعت كما تنعت الرأسمالية بعموم بالليبرالية المتوحشة أو الإمبريالية الجديدة، أو استرجاع تعريفات سلبية لليبرالية والرأسمالية بأنها «ترك الغنى يزداد غنى والفقير يزداد فقرًا» وهى مواقف لا تنجو من تحيز مفرط تجاه العولمة أو الرأسمالية بعموم، وترى أن سياسات الليبرالية الجديدة مرجعية عولمة السوق وحرية رأس المال، رغم أن هذه الأشياء «حرية الأسواق والتجارة العالمية» إذا شئنا الدقة ليست جديدة بل سبقت ما يعرف بالعولمة أو حتى بالليبرالية الجديدة. ولأن النيوليبرالية هى أساس فكرى وضعه العديد من المفكرين والفلاسفة الاقتصاديين مثل الإنجليزى ف أ فون هايك والأمريكى ميلتون فريدمان[٥١٦] والمؤيدين لهما. تعتبر الليبرالية الجديدة أكثر النظريات الاقتصادية بروزًا واتساعًا الآن، وقد تبنت سياساتها معظم دول العالم المتقدم وكثير من بلدان العالم باستثناءات محدودة جدًا وكذلك المنظمات الدولية والإقليمية، مما جعل البعض يعتبرها أيديولوجية العولمة الاقتصادية التى هى خليط السوق الحر اقتصاديًا والديموقراطية التمثيلية سياسيًا، والحرية الفردية اجتماعيًا حيث تعتبر السوق البوصلة الأساسية فى قيادة التحولات الوطنية والعالمية الراهنة، أو بتعبير آخر أن تكون قيمة السوق وحريته هى المؤثر فى اختيارات البشر وليس العكس. والليبرالية الجديدة تيار متمايز عن الليبرالية الكلاسيكية التى سادت فى القرن الماضى، ولكن يتم اختزال المفهوم كثيرًا فى كونها مجموعة السياسات الاقتصادية العولمية التى

تتبعها مجموعة الدول الغربية الغنية ومؤسسات بريتون وودز «البنك الدولى وصندوق النقد الدولى» بل يصح القول إن اعتبار هذه المؤسسات زاوية النظر لجوهر الليبرالية الجديدة أمر غير دقيق أو غير صحيح، فهناك تاريخ طويل من تطور المفاهيم والإجراءات الليبرالية والاقتصادية الدولية تقف فى خلفية الليبرالية الجديدة، فرغم أنها فى ملامحها الأبرز نظرية اقتصادية إلا أنها منظومة أخلاقية وسياسية وقيمية بشكل رئيس ترتكز على القيم الليبرالية الأساسية فى إعلائها من قيمة الفردية والمنفعة والحرية، وتلح على رفض هيمنة الدولة على الاقتصاد أو الأفراد وتتمايز عنها بنقدها العنيف لتدخل الدولة، ودولة، فأى تدخل من الدولة لتقييد آليات حركة السوق يمثل تهديدًا قاتلاً للحرية الاقتصادية وكذلك الحرية السياسية، فهى تبشر بنهاية دولة الرفاه Welfare State واهتمامها بالخدمات العامة وإجراءات التضامن والتكافل الاجتماعى، كما تلح على إزالة الحدود الجمركية والجغرافية من أمام حرية السوق ورأس المال.

تطرح الليبرالية الجديدة نموذجًا جديدًا للدولة، تمارَس السلطة فيه على أساس مبدأ «الحوكمة » governance على غرار شركات المساهمة فى النظام الرأسمالى ذى التقاليد الأنجلوساكسونية، حيث يمارس حملة الأسهم نوعًا من «الرقابة» والتوجيه، عند توزيع الأرباح، بهدف دفع المدراء إلى العمل على تحقيق أقصى قدر من الربح للمؤسسات التى يتولون تسييرها، فيتقلص دور الدولة بحيث تكون مهمتها فقط القيام بالتسيير تحت توجيه ومراقبة أولئك الذين يوازى وضعهم إزاءها وضع حملة الأسهم بالنسبة للمديرين فى الشركات الكبرى دون تدخل فعلى فى حركة السوق أو تأثير عليها. من هنا نرى أهمية قراءة هذا المفهوم سواء فى تطوره الذاتى والتاريخى وأبعاده المعرفية والقيمية المختلفة بعيدا عن النظرة السجالية، التعميمية أو الاختزالية لها كما دأب الكثيرون من ممثلى الحركات الاحتجاجية لمناهضة العولمة. وكذلك قراءة بعض تجلياتها فى عالمنا العربى ومدى استلهام ما يعرف بالليبراليين العرب والمصريين الجدد لها. كما نحدد فروقا وعلاقات مهمة فى شبكة المفاهيم المتعلقة بها كالعلاقة بين الليبرالية الجديدة وبين الليبرالية الكلاسيكية، وبينها وبين المحافظين الجدد وتجاربها المختلفة وأهم عناصر وأبعاد فلسفتها الأخلاقية والقيمية فيما يخص موضوعى الثقافة والإصلاح . فهذه الأبعاد القيمية لا تقل أهمية وخطورة عن البعد الاقتصادى.

كما كانت بريطانيا هى منشأ الليبرالية الكلاسيكية كانت كذلك منشأ الليبرالية الجديدة، فإرهاصات الليبرالية الجديدة بدأت بها عام ١٩٤٤حين نشر الفيلسوف الإنجليزى فريدريش أوجست فان هايك كتابه «The Road to Serfdom الطريق إلى الرق الحديث»، وهو الكتاب الذى يعتبر الأساس النظرى لليبرالية الجديدة ويرى فيه أن أى تقييد من جانب الدولة للسوق مرفوض كلية، بل انتهى فون هايك إلى القول بأن «الديمقراطية الاشتراكية الإنجليزية المعتدلة، على الرغم من حسن نواياها، ستؤدى إلى نفس الكارثة التى أدت إليها النازية الألمانية وهى

نظام الرق الحديث». و فى عام ١٩٧٤ نجح ف. أ فون هايك فى دعوة عدد من الذين يشاركونه توجهه الجديد إلى اجتماع عقد فى مدينة مون بيليران منهم كارل بوبر وميلتون فريدمان وغيرهما، وتأسست جمعية مون بيليران فى نهاية هذا الاجتماع وهدفت لنشر مبادئ الليبرالية الجديدة، كان هدف جماعة مون بيليران هو طرح الليبرالية الجديدة فى مواجهة الكينزية ونموذج دولة الرفاه وإزالة كل الحدود أمام حرية رأس المال، فالمساواة التى توجهها دولة الرفاه تقضى على حرية المواطنين، وعلى حيوية الكفاءات وهى شروط ما يعرف بالرأسمال البشرى والتنمية البشرية الناتجة عنه. وقد بقيت رسالة مون بيليران على المستوى النظرى لأكثر من عشرين عامًا، وكانت الأزمة الاقتصادية عام ١٩٧٤ للبلدان الرأسمالية المتقدمة التى دخلت فى حالة كساد عميقة، فلأول مرة اجتمع معدل نمو منخفض مع معدل تضخم مرتفع «Stagflation» مما جعل الأفكار الليبرالية الجديدة محل قبول بشكل ما، حيث أخذ ف. أ. هايك ورفاقه يؤكدون أن جذور الأزمة تكمن فى السلطة المغالى فيها والضارة للنقابات العمالية، وللحركة العمالية بصفة عامة وتأثيرها على الاستثمار وحرية السوق، فقد أكدوا أن النقابات قد خربت أسس التراكم الخاص (للاستثمار) عن طريق مطالباتها المستمرة برفع الأجور، وضغطها المستمر على الحكومات لزيادة الإنفاق على الخدمات الاجتماعية. ولكن لم يسد برنامج الليبرالية الجديدة ويجد دفعته الكبرى إلا مع قدوم مارجريت تاتشر إلى الحكم سنة ١٩٧٩، والتى اتخذت فون هايك مستشارًا اقتصاديًا لها فكانت حكومتها أول حكومة فى بلد رأسمالى متقدم تتعهد بتطبيق سياسة الليبرالية الجديدة، وبعدها بعام تم انتخاب رونالد ريجان رئيسًا للولايات المتحدة، الذى التزم كذلك مبادئ الليبرالية الجديدة، وهو ما توفرت له بيئة مواتية بعد صعود موجة من الاتجاه نحو اليمين مع صعود هيلموت كول فى ألمانيا وهزيمة الحزب الاشتراكى الديمقراطى بقيادة هيلموت شميث، وفى عام ١٩٨٢ ـ ١٩٨٤ تحولت كل بلدان أوربا الغربية نحو اليمين باستثناء السويد والنمسا، فمنذ أوائل السبعينيات تجد الليبرالية الجديدة أرضًا جديدة، وتعتبر تجربة تاتشر هى النموذج الأكثر نقاء فى تطبيق تجربة سياسة الليبرالية الجديدة، فقد بدأت تاتشر بإلغاء الرقابة على حركة النقد وخفضت الضرائب وخفضت من دور وتأثير النقابات العمالية وكذلك الخدمات الاجتماعية، وبدأت سياسة واسعة للخصخصة. ثم يأتى النموذج الأمريكى الشمالى بعد ذلك، فقد خفض ريجان الضرائب على الأغنياء، ورفع معدلات الفائدة، وحطم إضرابات العمال التى وقعت فى عهده، وأشهرها إضراب المراقبين الجويين. كما اتجهت معظم الحكومات اليمينية فى أوروبا، وأغلبها من أحزاب الديمقراطية المسيحية، سياسات الليبرالية الجديدة بشىء من التحفظ حيث لم تضغط كثيرًا فى اتجاه خفض النفقات الاجتماعية، حيث لم تحاول الدخول مباشرة فى مواجهات مباشرة مع نقابات العمال، ورغم محاولة بعض حكومات جنوب أوروبا اليسارية فى فرنسا «ميتران» واليونان «باباندريو» وإيطاليا «بنيتو كراتسى» وماريو سواريش فى البرتغال

وفيليبى جونزالز فى إسبانيا ووصفت نفسها بأنها اتجاهات تقدمية فى وجه ما رأته رجعية تاتشر وريجان وكول وغيرها من دول شمال أوروبا، فاتجه بعضهم لسياسة توزيع الثروة والعمالة الكاملة والحماية الاجتماعية، ولكن ما إن حل العام ١٩٨٣ حتى غيرت الحكومة الفرنسية ـ رأس هذا الاتجاه ـ مسارها الاقتصادى بشكل جذرى تحت ضغط الأسواق المالية العالمية، واتبعت سياسات الليبرالية الجديدة بشكل كبير، واتجهت حكومة جونزالز بقوة إلى الخصخصة، والتزمت كل من أستراليا ونيوزيلندا لنفس التوجه الليبرالى الجديد بكل وضوح. وهكذا سادت سياسات الليبرالية الجديدة سواء من قبل الحكومات اليمينية أصلاً أم التى تحولت إليها من الحكومات الاشتراكية الديمقراطية التى صارت أكثر تشدداً فى تطبيق سياسات الليبرالية الجديدة، كما التزمتها مختلف دول الاتحاد الأوروبى، وهو ما ساعد عليه نجاح تطبيقاتها على المجتمعات التى طبقت فيها، سواء فى الحد من التضخم الذى انخفض فى مجموع بلدان الاتحاد الأوروبى من ٨,٨ فى المائة فى أعوام السبعينيات إلى ٥,٢ فى المائة فى أعوام الثمانينيات، كما عادت الأرباح للزيادة. ومن هنا صار اعتبار الليبرالية الجديدة الأساس الأيدولوجى للعولمة الاقتصادية مع الوقت، فقد صارت سياسة عدم تدخل الدولة وتحرير التجارة وحرية تنقل رؤوس الأموال والخوصصة بمثابة استراتيجية للحكومات والمؤسسات والمنظمات الدولية المسيرة «البنك العالمى وصندوق النقد الدولى ومنظمة التجارة العالمية». تبنت هذه المؤسسات وسائل عديدة من أجل التحرير الأقصى لرأس المال العالمى أو ظهور ما يسمى بدكتاتورية السوق العالمية التى نظمتها اتفاقية الجات (الاتفاقية العامة للتعريفات والتجارة) باعتبارها نظاماً مشتركاً للتجارة الدولية الذى يفرض التخفيض المستمر للتعريفات الجمركية للدول الأعضاء. لكن المشاكل التى اعترضت تطبيق هذه الاتفاقية فيما بين الرأسماليات أساساً (باعتبار التناقض الحاد بينها من أجل الربح والاستثمار الأقصى) فرضت تأسيس «منظمة التجارة العالمية» التى بمقتضاها لم تعد الحكومات تتفاوض على القيود الجمركية، بل صارت تركز جهودها على العوائق الأخرى التى تحد من حرية التجارة بين الدول كاحتكار بعض الدول لبعض المجالات الاقتصادية أو القيود الفنية التى تتخذها دول أخرى.

مشكلات قراءة الليبرالية الجديدة:

إن المفاهيم المختلفة، التى تمثل أبعاد أى ظاهرة أو تساهم فى تشكلها، يحمل تعريفها أو التعرف عليها وطأة المواقف المختلفة من هذه الظاهرة، فسياق القراءة وموقع القارئ وتحيزاته تجاه الظاهرة أو معها، وكذلك امتداد الظاهرة وآثارها على المشتركين فيها شمالاً وجنوباً، يصبغ قراءته لحزمة مفاهيمها بصبغة مواقفه الذاتية وهو ما قد يصيب مفهومها بكثير من الضبابية وعدم الضبط فى كثير من الأحيان، وهو ما تورط فيه كثير من المثقفين العرب ولا يزالون وهم ليسوا استثناء فى ذلك، بل يكاد يشمل مختلف التيارات الأيدولوجية الكبرى فى العالم الرافضة لليبرالية الجديدة بما فيها بعض الاتجاهات الليبرالية ذاتها.

رغم أن صعود هذا المفهوم «النيوليبراليزم» بدأ عام ١٩٦٠[٥١٧] أى قبل ما يعرف بالعولمة فى بداية التسعينيات بحوالى الثلاثة عقود، وما يعرف بالمحافظين الجدد من الجمهوريين فى الولايات المتحدة وسياستها فى المنطقة منذ انتخاب جورج دبليو بوش عام ٢٠٠٠ بحوالى الأربعة عقود، مما يجعل تحميل الليبرالية الجديدة كل المسئولية عن الآثار السياسية والاجتماعية والاقتصادية للعولمة أو سياسات الولايات المتحدة أمر يحتاج لكثير من المراجعة، فهى أمور مرتبطة ولكن ليست مترادفة. فأهم مشكلات فهم الليبرالية الجديدة سواء فى خطابات مناهضى العولمة بالخصوص أو العالم غير الغربى هو التعميم والدمج بين الاختلافات فى الظاهرة الواحدة، وهو ما يضعف القدرة على الفهم فضلاً عن تغيير أى منها. فمختلف الاتجاهات المعارضة والمناهضة للعولمة سواء تيارات اليسار المناهضة العولمة التى تهتم بالآثار الاقتصادية والاجتماعية للعولمة أم جماعات الخضر التى تهتم بآثارها البيئية أو تيارات الليبرالية الاجتماعية التى تهتم بدور الدولة فى التنمية وتوفير الخدمات العامة للمواطنين، أم سائر التيارات المناهضة للعولمة مرجعيًا وثقافيًا مثل تيارات ما بعد الإمبريالية والفلسفة الراديكالية «المحافظة» Radical Philosophy فمختلف هذه التيارات ترى النيوليبرالية إمبريالية جديدة تقضى على سيادة الدول القومية، وفرص التنمية المستقلة اقتصاديًا وعلامة أزمة بنيوية فى تاريخ الحداثة والرأسمالية الغربية سوف تكون مخاضًا لمرحلة ما بعدية مختلفة هى عند البعض مرحلة ما بعد الليبرالية[٥١٨] أو ما بعد الرأسمالية[٥١٩]، وهو ما يأتى ردًا أيدولوجيا على مقولة فوكوياما الأيدولوجية، عن نهاية التاريخ لصالح الليبرالية الاقتصادية فى مقتبل التسعينيات.

لذا يمكننا القول بأن مشكلات فهم النيوليبرالية فى الخطاب العالمى والعربى المعاصر ترجع إلى الأسباب التالية:

١ ـ مشكلة التعميم:

كما لا يمكن نفى العلاقة بين الليبرالية الجديدة ـ كفلسفة اقتصادية ـ والعولمة الاقتصادية تحديدًا، أو نفى العلاقة بينها كذلك وبين الليبراليين أو المحافظين الجدد فى الولايات المتحدة وبريطانيا ولكن الدمج بينهما كلية لا شك أمر غير دقيق ويحتاج لكثير من الضبط حيث يتجاهل ثلاثة أمور رئيسة: ـ

أ ـ التطور الطبيعى للاقتصادات المتقدمة: فكثير من مناهضى العولمة يستخدمون تعبير الليبرالية الجديدة كدلالة على الليبرالية الاقتصادية وعولمة السوق العالمى والجات «اتفاقية حرية التجارة الدولية... إلخ» وهى أشياء ليست جديدة، كما أن هذا التعميم يتجاهل التطورات التى حدثت فى الاقتصاديات المتقدمة ويختزل مفهوم «الليبرالية الجديدة Neo -Liberalism» فى بعدها الاقتصادى دون سواه.

ب ـ التطور التاريخى للرأسمالية والليبرالية الاقتصادية وسياق تطور الليبرالية الجديدة منها. فكثير من المؤسسات الاقتصادية الفاعلة فى المجال الدولى الآن سبق وجودها منذ خمسين عاما مضت، إلا أن تصور دور الاقتصاد فى المجتمع قد تغير كلية فى ظل العولمة الاقتصادية وأساسها النيوليبرالى، بالاعتماد الكلى على حرية السوق العالمى كشرط للتنمية مع الخفض المستمر لدور الدولة أو إلغائه، وهو ما كان مرفوضًا من قبل أنصار دولة الرفاه والليبرالية الكينزية.

جـ ـ أن العولمة الاقتصادية لا تعنى عولمة الفعل السياسى وتبعية الأخير كلية لها، فنتائج السياسة تخضع فى كثير من الأحيان لمؤثرات ثقافية ولوجيستية وجيو ـ سياسية مختلفة، لا يمكن أن يكون السوق هو المؤثر الوحيد فيها، ولعل الخروجات السياسية والرافضة لهذه العولمة أو المناهضة لسياسات مراكزها «اقتصاديًا أو نوويًا أو عسكريًا» من دول غنية وفقيرة على السواء، وحركات احتجاجية دلالة واضحة على أن النيوليبرالية كأساس اقتصادى للعولمة القائمة لا يمكن اعتبارها ـ بالمطلق ـ أداة تفسيرية لمختلف المجريات السياسية والمواقف الدولية سواء فى منطقتنا أو العالم.

٢ ـ مشكلة الاختزال:

هناك كثير من التعريفات لليبرالية الجديدة باختزالها فى بعض أوجه العولمة الاقتصادية السلبية، وربما فى صيغة إنشائية لا تخلو من إدانة وازدراء من قبيل تعريف البعض لها بأنها: «مجموعة السياسات الاقتصادية والتى سادت عالميًا فى الخمسة وعشرين عامًا الأخيرة، رغم أنها الكلمة التى يندر سماعها فى الولايات المتحدة، رغم أنك ترى آثارها ماثلة للعيان، حيث يزداد الغنى غنى بينما يزداد الفقير فقرًا»[٥٢٠] أو اختزالها كذلك فى جانبها الاقتصادى المتمثل فى مؤسسات العولمة الاقتصادية دون التعاطى مع أسسها النظرية والقيم الأيدولوجية الموجهة لها، فالبعض اكتفى بالرفض لها والبعض الآخر اكتفى بالقبول وهما ما يسميه الفيلسوف الفرنسى آلان تورين معسكر الخيار الوحيد ومعسكر معارضى الخيار الوحيد «المعسكر الأول يتكون من مناصرى العولمة المؤمنين بحتميتها الى درجة عمياء بكونها هى الآلية الأهم التى تشكل حاضرنا وستشكل مستقبلنا كذلك، وأنه ليس أمامنا سوى قبول إملاءاتها. أما أنصار المعسكر الثانى فهم معارضو العولمة والذين يرون فيها شرًا مطبقًا وبأنها سوف تعمل على تدمير المجتمعات المحلية وثقافاتها، وأنها عملية طاحنة لا يمكن وقفها»[٥٢١]. هذان الموقفان يراهما تورين متشابهين رغم أنهما ينطلقان من مربعين متعارضين. ووجه التشابه يكمن فى أن كليهما لا يقدم حلاً أو امكانية حل، ويصف تورين المعسكر الأول بأنه «معسكر الخيار الوحيد» والمعسكر الثانى بأنه «معسكر معارضى الخيار الوحيد». وبين هذين المعسكرين هناك رأى ثالث هو الذى يتبناه تورين ويدعو إليه. وجوهر هذا الموقف يقوم أولاً على ضرورة التسليم بأننا نمر فى مرحلة تاريخية وأن العولمة الاقتصادية والنيوليبرالية هما أمران لا مناص

عنهما، كتطور تاريخى للرأسمالية، لكن ذلك لا يعنى الاستسلام لهما مطلقًا. ثم يعتمد ما يراه «مقاومة إيجابية» التى يقصد بها إعطاء الأولوية للفعل والتصميم على إحداث التغيير المطلوب على مداومة التشاكى والتحسر المتشائم الذى لا يقدم حلاً أو خيارات.

ومن المهم أن نذكر أنه برغم أن الليبرالية الجديدة تركز على قيمة السوق والإيمان بها، إلا أن السوق لا يأتى كمعنى مجرد ومنفصل عن غيره من المعانى والقيم، فهى باختصار اعتبار وجود السوق وآلياتها قيمًا فى ذاتها من غير ارتباط مسبق بأى اعتبارات اجتماعية أو فكرية أو قومية أخرى، وكذلك اعتبار عمليات السوق القائم على مبدأ الثقة الأخلاقية القائمة على الرأسمال الاجتماعى والبشرى قيمة أخلاقية، ويمكنها توجيه سائر الاختيارات البشرية دون أية مرجعيات أو سلطات مسبقة يمكن أن توجهها[٥٢٢]، ولعل هذه الثقة فى قدرة السوق وقيمتها هى أبرز ما يميز الليبرالية الجديدة عن الليبرالية الكلاسيكية، فلم يكن يتصور مثلاً فيما سبق الحديث عن غياب دور الدولة عن الاقتصاد والخدمات، ولكن فى عهد النيوليبرالية صار هذا هو الواقع، فالسوق كقيمة فى ذاته هو الفارق الرئيس بين الليبرالية الجديدة والليبرالية الكلاسيكية. وتعتبر الرغبة فى تعاظم ومد الأسواق بزيادة طلاقته وقدرته وقواه وزيادة أعداد المستثمرين داخله وتكرار التعاملات المالية وزيادة حجمها فى الكوكب والعالم عمومًا هى أبرز ما يميز الليبرالية الجديدة.

فقد شنت الليبرالية الجديدة هجومها الكاسح ضد نظرية (جون كينز) ومبدأ تدخل الدولة فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ودعت إلى وضع حد لما سمته بالتعدى على اقتصاد السوق وقوانينه وآليات عمله، منهية بذلك عدة عقود من ازدهار ورسوخ تلك النظرية والتى أثبت فيها مفهومه عن الوظيفة العامة للنقود والفائدة (١٩٣٦).

كما تتخذ موقفًا ضد نموذج «دولة الرفاه» حيث ترى أن الدولة حين تتبنى عدالة توزيعية وسياسة ضريبية لإعادة توزيع الثروة الوطنية وحين تقوم بمراقبة وتحديد الأسعار وفرض الالتزام بحد أدنى للأجور ومجانية الخدمات الاجتماعية، فإنها بذلك تشجع الاتكال وعدم الاعتماد على النفس، وعدم إنصاف الأكثر قدرة على المبادرة والمغامرة والأكثر تفانيًا فى الشغل وبذل الجهد[٥٢٣]. كما تلح الليبرالية الجديدة على أن دولة الكفالة الاجتماعية «الرفاه» تتحمل أعباء مالية ثقيلة لتمويل أنشطتها الاجتماعية، وذلك على حساب الادخار الذى يمكن من الاستثمار فى قطاعات إنتاجية، وضعف الادخار الوطنى هو مشكل دول العالم النامى. وتجد الليبرالية الجديدة زخمها ورافدها الثرى فى العولمة الاتصالية وسهولة المعلومات، فهدف الليبرالية الجديدة هو العالم ـ وليس فقط الأسواق الوطنية ـ وزيادة العمليات الاقتصادية به، وتراكمها.

ويمكننا بإيجاز تحديد أهم سمات الليبرالية الجديدة، فى أبعادها الاقتصادية وغير الاقتصادية، فيما يلى:

١ - التوسع فى حركة السوق والتعاملات التجارية زمانًا ومكانًا، أمر فى غاية الضرورة، وكذلك التوسع فى التسويق فى مختلف أنحاء العالم أمر تختلف به الليبرالية الجديدة عن الليبرالية الكلاسيكية وليبرالية السوق .

٢ - بينما تركز الليبرالية التقليدية على الملكية تركز الليبرالية الجديدة على قيمة التعاقد، فبينما كانت الملكية الخاصة محل اعتناء خاص فى الليبرالية الكلاسيكية تلح الليبرالية الجديدة على قيمة التعاقد والاستثمار، فحرية الاستثمار واتساعه هى هدف رئيس عند الليبراليين الجدد بينما كان حق الملكية الخاصة أساسًا عند الليبرالية الكلاسيكية. وتعظيم التعاقدات وتعددها وكثرة المستثمرين عن طريق الخصخصة وإزالة جميع العوائق من أمام الاستثمار المحلى والأجنبى.

٣ - اقتصاد السوق والديمقراطية: يرى ميلتون فريدمان فى كتابه «الحرية والرأسمالية» أن الرأسمالية التنافسية تخدم فى آن واحد حرية الاقتصاد المشترك كما توفر الشرط الضرورى للحرية السياسية(٥٢٤) ويتضح موقف الليبرالية الجديدة هذا فى تقييمها للأزمة الاقتصادية الآسيوية، حيث انهارت عام ١٩٩٦ عملاتها وخرجت منها رءوس الأموال، فقد رأوا فى ذلك تصديقا لمذهبهم فى أن اقتصاد السوق لا ينفصل عن الديمقراطية، وأنه لا بد من رفع يد الدولة عن الاقتصاد لأن الدولة فى الاقتصادات الآسيوية قد تدخلت لتفضيل قطاعات إنتاجية على أخرى فمنحت تسهيلات وإعفاءات، وحدث تساهل فى إعطاء القروض تدخلت فيه الرشوة وعلاقاتها المحسوبية.

٤ - ترى الليبرالية الجديدة أن ازدهار الأسواق يكون بازدهار التعاملات السريعة لرأس المال المالى فى البورصات واقتصاد المعلومات والاتصالات، تلك التعاملات التى لا تؤثر فى المنتج الرئيس أو التحتى، حيث يبقى الأصل كما هو.

٥ - الليبرالية الجديدة ليست مجرد بناء أو تنمية اقتصادية، أو فرع على الليبرالية الكلاسيكية، وإن اتحدت معها فى كثير من أسسها المرجعية وخاصة فيما يتعلق بموضوعتى الحرية الفردية والاقتصادية والمنفعة، ولكنها فلسفة كما يتضح فى مواقفها من المجتمع والدولة وقوى السوق عالميًا ووطنيًا، هذا ما يبدو فى مواقفها من مسألة الفردية والاستقلال أو مسائل التوظيف وتخفيض العقود ومددها والاستعانة بالتكنولوجيا بشكل كبير، يطمح الليبراليون الجدد أن يروا العالم سوقًا تتخذ فيه الأمم نسق الشركات الكبيرة ودورها فى الاستثمار حيث لا حدود، فما بعد القومية حسب الكثيرين هى النيوليبرالية فى موقفها من السيادات الوطنية وإزالة الحدود التجارية والجمركية من أمام رأس المال وقوى السوق. كما تسترجع ما كانت تتصوره الماركنتيلية التى رأت فى الأمم الأوربية وحدات متنافسة، وهكذا ترى الليبرالية الجديدة دول العالم كوحدات متنافسة اقتصاديًا فى سوق واحد.

٦ ـ التنافسية فى الاستثمار وإزالة ما تعتبره الليبرالية الجديدة قيودًا زائفة، مما يستلزم اندماج دول العالم النامى فيها عن طريق خطط التكيف الهيكلى لمواكبة الاستثمار العابر للقارات، وكل شئ فى منظور الليبرالية الجديدة النظرى يمكن أن يخضع للاستثمار ولآليات السوق والخوصصة، غير متأب عليها، فالليبرالية الجديدة تحمل عداء مبطنا لما يسمى البيروقراطيين التقليديين الذين جعلهم ماكس فيبر السمة الأساسية للدولة الوطنية الحديثة، فسطوة البيروقراط تعنى فشلهم فى الإدارة وكذلك فساد المؤسسات المشرفين عليها، مما تجعل الليبرالية الجديدة تجاوزه أمرًا غاية فى الأهمية نحو إدارة أكثر مناسبة لمناخ الاستثمار. فسياسات التكيف الهيكلى التى تكيف بها الدول الوطنية سياساتها الاقتصادية مع واقع الليبرالية الجديدة والعولمة الاقتصادية وتتجاوز به أزماتها المتراكمة عن طريق تشجيع الاستثمار تستدعى إدارة حديثة والتزامًا شبه كامل باقتصادات السوق. وهو ما يمنح فى اتجاهه البنك الدولى ما يعرف بقروض التكيف الهيكلى، و تشجيع الاستثمار بإزالة العوائق المفروضة عليه من وجه رأس المال وكذلك خفض الضرائب وتقديم التسهيلات بفعل عمليات الخصخصة فى اتجاه الليبرالية الجديدة وهو ما تلح عليه سياسات صندوق النقد الدولى «IMF»، كما سعت لإدراجها والتزامها اتفاقات دولية مثل الجات «الاتفاقية العامة للتعريفة والتجارة» سنة ١٩٩٥ والنافتا «اتفاقية منظمة شمال أمريكا للتجارة الحرة التى وقعت عام ١٩٩٢ بين المكسيك والولايات المتحدة وكندا والتى تسمح بحرية انتقال البضائع والخدمات والاستثمار بين المكسيك والولايات المتحدة وكندا والتى تسمح بحرية انتقال البضائع والخدمات والاستثمار بينها».

٧ ـ يركز الليبراليون الجدد على العدالة القضائية بشكل خاص، وضرورة وجود قضاء سريع ونزيه ومتخصص لضرورته لخدمة المقاولات والاستثمارات، فيلحون على ضرورة إصلاح القضاء، وهو ما يوفر بيئة مواتية للاستثمار وجذب الاستثمار الأجنبى والوطنى فى الآن نفسه.

٨ ـ تعتمد الليبرالية الجديدة فى تصوراتها الاقتصادية على ما سماه توفلر الموجة الرابعة للاقتصاد المعلوماتى والتكنولوجى، واقتصاد الخدمات أو ما يعرف بالاقتصاد الجديد الذى يمثل حوالى ٨٠ فى المائة من الاقتصاد العالمى الآن، حيث أصبح البحث العلمى والتكنولوجى جزءًا من منظومة الإنتاج وليس عبئًا عليها، وهو ما لم يحدث بعد فى البلدان النامية، فبينما تتجاوز تكاليف البحث العلمى فى البلدان المتقدمة ٣ فى المائة لا تتجاوز فى البلدان النامية والعالم العربى نسبة الواحد من عشرة فى المائة من الناتج الوطنى.

٩ ـ يلح الليبراليون الجدد على أن قيمة عدم المساواة قيمة حتمية وليست المساواة المطلقة شأن اليسار أو محاولة توفيرها عن طريق نموذج دولة الرفاه شأن الليبرالية الكلاسيكية، تقديرًا لقدرات الأفراد ومواهبهم ومهاراتهم الخاصة، وبالتالى فإن آليات السوق هى تدوير لهذه المواهب واستثمار لها بعيدًا عن الاتكالية التى تقرها المساواة المطلقة أو دولة الكفالة والرفاه.

١٠ ـ تخفيض الإنفاق الاجتماعى مثل الصحة والتعليم بواسطة الحكومات.

١١ ـ الفوضى وعدم تنظيم السوق خارج آلياته حتى يتاح لقوى السوق تنظيم نفسها آليا وفق احتياجاته.

١٢ ـ الخصخصة فى القطاع العام، خصخصة كل شىء بدءًا من الماء حتى الإنترنت.

١٣ ـ تغيير التصورات المجتمعية والعامة وفق منظور الحرية والمسئولية الفردية.

يذكر أن الثقافة أصبحت مع الليبرالية الجديدة قضية استراتيجية وليست مجرد سلوك ونمط اجتماعى حسب تصورها فى علوم الاجتماع وسياسات الهوية، سواء فيما يتعلق بالاقتصاد الوطنى أو الدولى، حيث يتفق الليبراليون الجدد مع أطروحة ماكس فيبر التى رد بها على ماركس من أن الثقافة شرط للتنمية، بينما يرى الماركسيون أن التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية هى التى تحدد الثقافة وليس العكس، بينما رأى فيبر أن القيم الثقافية هى التى تحدد نوع ومستوى النشاط الاقتصادى، وإذا كانت الرأسمالية هى التى خلقت الثروة واقتصاد السوق، فقد كان ذلك بفضل القيم الثقافية التى خلقتها البروتستانتية، وهى نفس القيم التى أسست منظومة الحداثة الغربية بعموم. وقد استلهم الليبراليون الجدد نفس المنطق، فقد تحدث فوكوياما عن مبدأ الثقة فهو يرى أن أى مجتمع لن يكون منتجًا ما لم يكن هناك تواطؤ على قيم اجتماعية وثقة فى التعامل والتزام بالتعاقد ووجود بيئة اجتماعية تتيح تدفق المعلومات وأخلاقيات العمل وإتقانه، وهو رأسمال اجتماعى يأتى من التربية ومن رصيد القيم والسلوك فى المجتمع(٥٢٥) فالثقة أهم القيم المنتجة للرأسمال الاجتماعى، وعليها يتوقف بناء الاقتصاد وحجم مؤسساته، فالبلدان ذات الثقافات التى تعلى من شأن العائلة تكون الثقة أساسًا بين أفراد العائلة شأن فرنسا وبريطانيا والصين، بخلاف البلدان التى تكون فيها الثقة قيمة اجتماعية تتجاوز حدود العائلة فإنها هى التى توجد فيها شركات ضخمة وعملاقة عابرة للقارات شأن الولايات المتحدة واليابان. وهو ما يفسر به فوكوياما وهانتيجتون ميل الأمريكيين إلى العمل الطوعى المشترك وازدهار التنظيمات الطوعية فى المجتمع الأمريكى. وقد اعتبر كثير من الليبراليين الجدد أن قيم الثقافة الغربية هى خالقة الثروة واقتصاد السوق، حرية المبادرة والمنافسة المشروعة، وأخلاقية الثقة، وضبط الوقت والاحتكام إلى القاعدة القانونية والمساواة أمامها. من هنا نفهم الخوف من الثقافات المغايرة عند كثير من ممثلى الليبرالية الجديدة أو بعض مفكرى العولمة ككل أو الاتجاهات اليمينية فى أوروبا والولايات المتحدة التى تخشى من الخطر على الهوية التومية والثقافة القومية حيث تكون ثقافات معادية وغير قابلة للاندماج فى المجتمعات الغربية أو الأمريكية أو الثقافات الوطنية المعادية لقيم الليبرالية السياسية والاقتصادية وبالتالى يمكن أن تشكل خطرا على مصالح قوى العولمة أو تصدر لها الإرهاب، من هنا يسترجع الفاعلون فى العولمة «الولايات المتحدة» مفاهيم الامتياز الثقافى الغربى فى إدارة العولمة السياسية ولكن لا شك أنه دون طلاقة مطلقة للقدرة حسب الدولة

المستهدفة وحسب الموقف والتحالف الدولى المحتمل ضدها، ولكن لا شك أن الليبرالية بالمعنى السياسى «الديمقراطية وتداول السلطة» تأتى فى مقدمة المبررات خاصة فى عالم ما بعد الحادى عشر من سبتمبر تحت دعوى حرب الديكتاتوريات أو حرب الإرهاب. كما تأتى مطالب الولايات المتحدة وضغوطها وكذلك مطالب قوى العولمة ومبادراتها فى أوروبا للبلاد العربية بالإصلاح السياسى «الليبرالية السياسية» أو إصلاح برامج التعليم فى نفس اتجاه تعميم ثقافة تنتج التنمية وتتيح الليبرالية السياسية بها مزيدا من الليبرالية الاقتصادية، وتمثل عائقًا نحو الثقافات المعادية كالمنظورات الإرهابية والعدائية للغرب. وهنا تلتقى العولمة والليبرالية الجديدة فى كون الثقافة منتجا للقيم الفاعلة فى الواقع، وليست منتوجًا له، ومحاولة تسييد الثقافة الليبرالية والديمقراطية وعولمتها ـ كما تمت عولمة السوق ـ وكذلك تحييد أو وأد الثقافات والتصورات المعادية للديمقراطية.

ولكن تظل مشكلة مثل هذا التصور التنميطى للثقافة والمنطلق من منطق المركزية الغربية محل تحفظ من الكثير من الثقافات الأخرى، بل كان دافعا لانطلاق الهويات وصعودها ليس فقط على مستوى الدول الوطنية بل على مستوى بناها الداخلية ومجموعاتها السكانية والثقافية المختلفة، خاصة مع غياب نموذج يمكن تمثله صنعته العولمة والسياسة الأمريكية، حتى الآن، وفشل ما وعدت به من نماذج يمكن أن تحتذى خاصة فى العراق منذ سقوطه عام ٢٠٠٣.

المبحث الثانى
تجليات الليبرالية الجديدة عربيًا

دوائر ثلاث:

تسيطر على المنطقة العربية فى الخمس سنوات الأخيرة ثلاث دوائر رئيسة، يدور فيها خطابه السياسى والنخبوى وممارساته فى الآن نفسه، يمكن أن نحددها فيما يلى:

١ ـ **دائرة الإصلاح السياسى والديمقراطى:** كإقرار لدولة القانون وتأكيد قيم المواطنة والديمقراطية وصيانة الحريات العامة والخاصة وحفظ حقوق الإنسان الأساسية، وهو ما يمكن أن يمثل حلا للإشكال الطائفى والولاءاتى المتصاعد فى عدد من أقطاره التى تحتوى أقليات كبيرة ومؤثرة، فضلا عن تدوير العملية السياسية بين شركاء الداخل، بدلا من لجوء البعض للخارج، وهو ما تصاعد فى كثير من أقطاره، قبل وبعد سقوط بغداد فى العام ٢٠٠٣ حيث كان الخارج الفاعل التغييرى الأبرز، وهذه الدائرة هى الدائرة المركزية فى خطاب الليبرالية العربية الجديدة، وتعتبره بشكل رئيس أولوية، وبينما شاع عقب سقوط بغداد أنهم أنصار التدخل من الخارج صار الكثير من القوى المعارضة الوظيفية والأيدولوجية شأن الإخوان المسلمين فى سوريا لديها استعداد لمثل هذا التدخل، ولكن يظل كثير من الليبراليين الجدد فى المنطقة ضد مثل هذا التدخل.

٢ ـ **دائرة الأصولية والحرب على الإرهاب:** وهى القضية التى تنشط منذ أحداث الحادى عشر من سبتمبر، أو غزوة مانهاتن على تعبير القاعدة، التى جعلت بن لادن مجدد الزمان وقاهر الأمريكان(٥٢٦) وهى ما تعاطى معها العديد من المراقبين الغربيين فى البداية، من منطلق أن غياب الديمقراطية والإصلاح والنظم الشمولية التسلطية هى مفرخ ومخاض البنى والتنظيمات الأصولية، وأنها فشلت فى الحد منها، وبالتالى فإن الإصلاح السياسى هو الطريق الأول فى حربها، ولكن يبدو أن الطرح المغاير الذى طرحته العديد من الأنظمة فى المنطقة أن المزيد من الإصلاح الديمقراطى لن يعنى إلا مزيدًا من الامتداد والصعود الأصولى ليس أكثر، وجد أنصارا أكثر له فى الغرب، وصار التعاون بين العديد من الأنظمة فى حصار الأصوليين والراديكاليين الإسلاميين ودورها فى الحرب الدولية على الإرهاب معيار ضرورة وعلامة فائدة جديدة يتيح لها المزيد من القمع والتلكؤ الإصلاحى على المستوى الوطنى، ومزيدًا من الفاعلية

على المستوى الدولى، خاصة فى ظل قدرة الشبكات الإرهابية على الفعل فى العراق وغيره رغم الحصار المضروب عليها.

وهذه الدائرة هى دائرة مهمة تعاطى الليبراليون العرب الجدد معها بقوة، من أجل توفير وتمكين الثقافة الديمقراطية التى يمكن أن تكون حائط صد للأفكار الراديكالية والعنفية، وحل للصراعات الطائفية والمواطنية، وهم فى ذلك يتحدون مع سائر القوى المدنية والعلمانية فى تاريخنا الثقافى والفكرى الحديث، وإن اختلفوا فى إعجابهم بالنموذج الأمريكى تحديداً وتبنيهم لكثير من مقولاته، بينما تتجه القوى العلمانية الأخرى لنقد هذا النموذج.

٣ ـ **الدائرة الثالثة:** هى المشاكل المعقدة فى المنطقة: حيث تنشط الصراعات الطائفية والمذهبية فى العراق ولبنان ومصر وغيرها من آن لأخر، كما يزداد الوضع العراقى تعقيدا فى ظل تأجج الصراعات داخله، وفساد أو عجز كثير من القائمين عليه فى تجاوز منطق الثارات بين مجموعاته السكانية والمذهبية داخله، فضلاً عن نشاط وتوجه الراديكالية القاعدية وتركيزاتها فيه، وكذلك تعقد مسار التسوية فى الصراع العربى الإسرائيلى على مختلف مستوياته، كما يزداد الوضع العربى تأزمًا مع غياب العرب عن السباق النووى الذى خاضته إيران ويرشحها لأدوار أكثر فاعلية مما تقوم به الآن، وهو لا يزال الوعى العربى الرسمى والشعبى غير واضح فى اتخاذ مواقفه منه، فبينما تجتاح الهواجس منه منطقة الخليج، وهو ما يجعل مواقف الكثير من دوله تتحد مع الموقف الغربى والأمريكى من هذ الملف، نجد بعض الدول الأخرى فضلا عن قواعد شعبية عريضة تتجاوب معه كنزوع واستنفار للمقاومة والمواجهة ساعد من زخمها نشاط ونجاح حزب الله فى مواجهته الأخيرة مع إسرائيل العام ٢٠٠٦.

وتتناسب المقولة الأولى وهى المقولة الإصلاحية التى تصر عليها المعارضات الوطنية فى مختلف دول المنطقة، عكسيًا مع صعود الدائرتين الثانية والثالثة التى تجعل منطق الاستقرار والتوحد من أجل إدارة الصراع مع الخارج وتحدياته علينا هى الأولوية الرئيسة، وتجنب منطق الاختلاف الذى هو (الفتنة) على المستوى الداخلى، بل ينجذب الإصلاحيون والليبراليون للدائرتين الثانية والثالثة، بتحيزاتهم السلامية غير الصراعية مع الغرب والولايات المتحدة، ولكن يتمايزون إلى موقفين: أولهما يدعو إلى المحافظة على تراث الدولة الوطنية المركزية والسيادة الوطنية لها فى دول كبيرة كمصر وسوريا، بينما يتجه ثانيهما من المتحيزين لفكرة التدخل الخارجى لتبنى منطق التدخل من الخارج ونقد مقولة السيادة الوطنية بشكل رئيس من أجل تحقق إمكانية للتغيير.

ليسوا تيارا واحدا:

من هذا المنطلق يمكننا القول إنه لا توجد تمثلات حقيقة وقوى سياسية، يمكن القول إنها تتبنى الليبرالية الجديدة، فى مرجعياتها الغربية الصاعدة منذ سبعينيات القرن، ولكن قد

يوجد أفراد يتبنونها كمرجعية وفلسفة شاملة لدمج العالم العربى فى العالم، كمخرج أخير يتجاوز الحلول التقليدية والماضوية التى سيطرت على المنطقة منذ عقود.

أما اللبرلة الاقتصادية الجديدة عبر الخصخصة، التى تلتزمها معظم الحكومات العربية الآن، فيأتى الالتزام بها، كتوجيهات للمنظمات الدولية ومؤسسات بريتون وودز منذ فترة، وتمثل وتوجيهات لصندوق النقد الدولى والبنك الدولى وهذه المؤسسات، بشكل كما سبق أن أوضحناها، فى المنطقة كطرح لها، وأن المنتسبين لها ينتمون لليبرالية بمعناها الكلاسيكى، أو موافقين للخط الأمريكى، ولكن يوجد تأثير واضح لها كفلسفة اقتصادية على السياسات الاقتصادية لمختلف دول المنطقة.

وإن كان يمكننا القول بأن هناك تيارًا عروبيًا يضم القوميين والبعثيين والناصريين، وكذلك يمكن القول إن هناك تيارًا إسلامويًا يضم طيفًا واسعًا من حركات الإسلام السياسى وحركات العنف الدينى، فإنه يصعب القول كذلك إن هناك تيارًا ليبراليًا عربيًا واضحًا وضوح هذه الاتجاهات السابقة، أو أن ثمة تيارًا ليبراليًا عربيًا جديدًا، قياسًا لحداثته السنية أو انتمائه لفكر الليبرالية الجديدة، فقد ظلت أزمة الليبرالية فى المنطقة العربية منذ بزوغها فى بدايات القرن العشرين ممثلة فى أفراد أكثر منها فى تيارات اجتماعية وحزبية واضحة.

بل لا نبالغ الدقة حين نقول إن كثيرًا من الأحزاب والأفكار الليبرالية لم تستطع أن تلتزم الفكرة الليبرالية كاملة، بل نزعت دائمًا للاقتباس المرجعى من مرجعيات التيارات الأيدولوجية السابقة، ربما تصالحًا مع الشعبوية والجماهير، فى فترة الصراع مع المستعمر قبل الاستقلال، أو لسلوكيات زعمائها وقادتها، الذى كرس فى سلوكه البراجماتية السياسية أكثر مما كرس الليبرالية السياسية، فضلا عن هشاشة موضوعة الحرية فى الوعى العربى والثقافة العربية بشكل عام.

ولكن بعد دعوات اللبرلة التى بدأت اقتصادية فى العديد من بلدان المنطقة، بعد انتهاء الحرب الباردة، دون أن تمتد لانفتاح سياسى حقيقى على مسائل الحرية والتعددية السياسية والمجتمعية كمعالم نحو نهضة ثانية، تجددت الدعوة لهذه الأمور بعد سقوط العراق عام ٢٠٠٣ وصارت الليبرالية الجديدة مشكلاً جديدًا مطروحًا على الوعى العربى ليس فقط فى مقولاته الاقتصادية، التى صارت واقعًا عالميًا أو عولميًا غير قابل للانسحاب منه، ولكن كذلك فى صعود قضايا الإصلاح السياسى والديمقراطى والمواطنى فى المنطقة، وظهرت بالتالى اتجاهات عديدة تنتسب لليبرالية الجديدة، وتنعت نفسها بالليبراليين الجدد، ولا يمكن الحسم بأنه ينظمهم تيار فكرى وسياسى واحد، ولكن يظلون فى شكل مجموعات متفرقة وذات طابع بحثى وفكرى وأحيانًا سياسى بشكل كبير.

لذا لا يصح برأينا اختزال الليبرالية الجديدة فى المنطقة العربية فى مقولة الاستقواء بالخارج، على المعوقات الحكومية ومنطق السلطة الشمولية فى إدارة شئون المنطقة، كما لا يصح اعتبار مختلف الليبراليين نسيجًا واحدًا.

وقد أتى تعاطى الخطاب العربى المعاصر مع الليبرالية الجديدة تعرفًا وتحليلاً لم يخل من تحيز أيدولوجى ومشاكل التعميم والاختزال أو تبنيا لها بشكل ما من قبل العديد من الحكومات والنخب. وظهر فى العالم العربى عقب أحداث الحادى عشر من سبتمبر تيار ما يعرف بـ «الليبراليين العرب الجدد» كما عرفت مصر منذ بدايات التسعينيات ما يعرف بالليبراليين الجدد. وقد فجرت هذه الاقترابات من مفهوم الليبرالية الجديدة أسئلة عديدة ليس فقط حول الطرح والخطاب للمتبنين لها، الذين يركزون على الحرية السياسية والاقتصادية بشكل رئيس وإن قدم المصريون الليبرالية والتحرير الاقتصادى على الليبرالية السياسية وكان تركيزهم الأعظم عليها عكس الليبراليين العرب الذين يركزون على الليبرالية والتحرير السياسى، ولا يعتنون فى طرحهم بشكل كبير بما يخص الليبرالية الاقتصادية وإن كانت موقفهم من العولمة موقفًا إيجابيًا ومتقبلاً وكذلك مع مبادرات الإصلاح من الخارج وإن رفضوا وتحفظوا أمام التدخل العسكرى كما حدث فى العراق، فهم يعتنون بالليبرالية السياسية «الإصلاح السياسى» والفكرية «حرية الرأى والتعبير والاعتقاد»(٥٢٧) . وقد تعاطى العديد من المفكرين مع طرح الليبرالية الجديدة فى العالم العربى فتساءل محمد عابد الجابرى هل يمكن الانتقال لليبرالية الجديدة فى بلد متخلف فى حديثه الذى عنوانه: «أوهام الليبرالية الجديدة»(٥٢٨) والتى انتهى فيها أننا سنقع فى نفس فخ نقل النموذج الاشتراكى فى الخمسينيات والستينيات من القرن الماضى «وضع العالم العربى إزاءها شبيه تمامًا بوضعه بالأمس إزاء الماركسية»، حيث البلاد العربية غير مؤهلة لنقل هذا النموذج الذى يحتاج أخلاق الشفافية والمسئولية ووجود قوى اقتصادية كبيرة ومهيمنة، كما ألح على أن استمرار تعثر مسار الصراع العربى الإسرائيلى وغياب الاستقرار سيعيق التحول لهذا النموذج. أما برهان غليون فقد ألح فى عدد من المقالات على ضرورة تفريق الليبراليين العرب الجدد بين الليبرالية الجديدة كأيدولوجية للعولمة الاقتصادية وبين الديمقراطية، ويرى غليون أن الأمر لا يتوقف على مجرد الخلط بين المفهومين وعدم إدراك الفرق بينهما، وإنما يذهب إلى أبعد من ذلك فيطابق بين الديمقراطية والليبرالية أو ينزع إلى تفسير الديمقراطية تفسيرًا ليبراليًا. ولا يحصل ذلك بسبب معرفة قيم الليبرالية نفسها وإنما نتيجة الاعتقاد بأن هذه القيم هى جزء لا يتجزأ من الديمقراطية أى من تأكيد قيم الحرية والعدالة والمساواة بين جميع الأفراد بوصفهم أفرادًا أحرارًا وأسياد أنفسهم خارج أى إكراهات مجتمعية أو حكومية. «ومن نتيجة هذا الخلط كما يرى غليون هو عدم اعتناء الليبراليين العرب الجدد بقيم مهمة كقيمة العدالة الاجتماعية والسيادة الوطنية(٥٢٩) والتطلعات الإقليمية والوطنية ويرى مثل هذا الرأى على أومليل حيث يرى الليبرالية العربية الجديدة ليبرالية بتراء حسب تعبيره(٥٣٠). ولكن التيار الأكبر من الليبراليين الجدد يقدمون الليبرالية السياسية «الديمقراطية» على سواها وإن قدم الجانب الأول منهم التحرير الاقتصادى والرأسمالية كشرط للحيوية السياسية وتخفيف هيمنة الدولة على مجالى السياسة

والاقتصاد إلا أن الخلاف يظل كامنا فى موضوعين آخرين وهو موقف الليبراليين الجدد من مسألة السلام فى الشرق الأوسط وكذلك من الأجندة الأيدولوجية للتيارات الفكرية الكبرى فيه، حيث يتبنى الليبراليون الخيار الأول بقوة كما يرفضون الثانية بقوة كذلك، ويظل التحفظ الأكثر دقة على تطبيقات الليبرالية الجديدة فى بعض بلدان العالم العربى متعلقًا بإدارة الخصخصة وموقع المساءلة والشفافية فيها، وكذلك هوية السوق الذى يجمع بين سياسات اشتراكية وتضامنية قديمة وسياسات ليبرالية فى نفس الوقت مما يمثل عائقا عن قراءة هذه السياسات قراءة موضوعية حتى الآن، كما أن كثيرا من ممثلى النخب العربية يصرون على دمج كل ما هو غربى، بدءا من العولمة وليس انتهاء بالليبرالية الجديدة، بكثير من الممارسات السياسية للإمبريالية ولسياسات الولايات المتحدة فى المنطقة.

ويمكننا تعريف الليبراليين الجدد فى المنطقة العربية الآن بأنهم هؤلاء الذين يمثلون موجة جديدة من موجات الليبرالية العربية التى سادت خلال النصف الأول من القرن العشرين مستلهمة الليبرالية كفلسفة سياسية واقتصادية حاكمة فى بناء الدولة الحديثة، وما انضاف إليها من آثار الخبرة التاريخية المصرية والعربية فى الموقف من الأيدولوجيات القومية والثورية والأصولية سواء فى مقاعد الحكم أم الممارسة السياسية والفكرية منذ النصف الثانى من نفس القرن.

وقد نشطت كذلك العديد من الاتجاهات الليبرالية الجديدة ـ زمنيًا كذلك ـ وليس أيديولوجيا انتماء لليبرالية الجديدة كفلسفة فى العديد من البلدان الخليجية منذ الزلزال العربى فى عام ١٩٩٠ والتى نشط كثير منها فى مطلبيات الإصلاح السياسى والنشاط الحزبى والمطالبة بحقوق المرأة ومواجهة التطرف، مثل شبكة الليبراليين الكويتين وجمعية المنتدى الثقافى فى البحرين التى تركز على القيم المدنية والمواطنية دون أن تمارس العمل السياسى.

فتعبير «الجديد» هنا هو تعبير زمانى عربى، ومصرى بالخصوص، وليس أيدولوجيا مرتبطًا بالليبرالية الجديدة أو المحافظين الجدد فى الولايات المتحدة ـ خاصة فى توجهاتهم السياسية ـ بمعنى أنهم جديد تال لقديم، كموجة ثالثة من موجات الليبرالية المصرية فى القرن العشرين[٥٣١]، أتاح إعادة إنتاجها تكرس مقولات الليبرالية والإصلاح فى الخطاب السياسى ليس فقط الوطنى بل العالمى والإقليمى منذ انتهاء الحرب الباردة وأحداث الحادى عشر من سبتمبر وحرب العراق ونشاطية مطالب الإصلاح فى مصر على مختلف الصعد والأسقف فى العامين الأخيرين بالخصوص، مع ازدياد الحاجة ـ كما يرى البعض ـ لتيارات ليبرالية عربية تستطيع إحداث قطيعة فكرية ومعرفية وسياسية مع التيارات الأيدولوجية الكبرى التى حكمت نظام الزمان العربى فى الخمسين عاما الماضية بشكل كبير[٥٣٢] . إن الفكرة الليبرالية فى بلاد كمصر والعراق وسوريا لم تنقطع أو تمت نهائيًا على مدار القرن العشرين، بل كانت خاضعة لعمليات مد وجزر فى النصف الأول منه، وموجات جزر كبيرة فى النصف الثانى منه حين غلب

الثوار على الحكم فى خمسينيات القرن الماضى، وأزاحوا معهم المقولات الليبرالية الواسعة والأساسية «الحريات ـ الدستور ـ التعددية» وحلت محلها مقولات أيدولوجية وثورية مثل «التنظيم الواحد ـ ديمقراطية الرجعية ـ اليمين واليسار ـ الوحدة والتجزئة أو القومية والقطرية .. إلخ». ولم يبد أفق التعددية إلا مع النصف الثانى من السبعينيات، وهو ما زاد منه المناخ العالمى منذ السنوات الأولى من الثمانينيات وتصاعد وتيرة الحرب الباردة(٥٣٣)، ثم ما أعقبه من أزمات اقتصادية وعالمية انتهت بنهاية النموذج الاشتراكى فى الاتحاد السوفيتى السابق، ثم قيام الزلزال العربى المدوى فى أغسطس سنة ١٩٩٠ بالاحتلال العراقى للكويت الذى كان الانكسارة الكبرى للفكرة الوحدوية، وكانت توابعه بدءًا من ولادة القاعدة حتى أحداث الحادى عشر من سبتمبر، وانتهاءً بحرب العراق وسقوط بغداد سنة ٢٠٠٣ التى تمثل فاصلاً تاريخيًا دراميًا عربيًا آخر، وقد رافق كل ذلك صعود اطرد ذاتيا وخارجيا حول الدولة التسلطية العربية ومستقبل التحول الديمقراطى فى المنطقة العربية، التى صار سؤال إصلاحها شاغل القاصى والدانى، وقد تولدت فى العامين الأخيرين حركات مطالبية ونشاطية سياسية من جانب المعارضة فى هذه البلدان، فيما اعتبره البعض وعدًا بربيع ديمقراطى عربى يخرج بالمنطقة من طور الاستثنائية القابعة فيه منذ بداية الخمسينيات لتدخل الموجة الرابعة للتحول الديمقراطى التى اجتاحت مؤخرًا العديد من بلدان العالم، هذا التحول الذى تعد مصر فيه محل المراهنة الأكبر فى المنطقة، به تبدأ الموجة وبه يمكن أن تنتهى، كما كان دورها التاريخى دائمًا. صارت المنطقة موضعًا للنقد المزدوج، من الخارج ـ الولايات المتحدة وأوروبا والمنظمات الدولية والمجتمع المدنى العالمى ـ والداخل فى آن واحد»، وكل منهما يمثل رافدًا مقويًا للآخر بشكل مباشر أو غير مباشر(٥٣٤) .

كما ظهرت فى العالم العربى اتجاهات ما يعرف بـ «الليبراليين العرب الجدد فضلا عن تحول كثير من النخب القومية واليسارية عن أيدولوجياتها الكلية السابقة نحو فضاء الفكرة الليبرالية إن دعوة للتحول الديمقراطى وحقوق الإنسان ـ الفرد أو تبنيا كليًا لها وتفسيرًا سائدًا لواقع الأزمة العربية الحادثة والماضية، و صعد كثير من الممثلين لهذا التيار» اقتصاديا وسياسيًا على المستوى المدنى والمعارض، بل أحيانًا قريبًا من السلطة، ومن بناها الحاكمة (٥٣٥). ولكن ما زال خطابهم وممارساتهم تحمل العديد من الإشكالات التى تبدأ من المفهوم ومحاولة ضبطه، واتجاهات ممثليه وأهم سمات خطابهم الفارقة، فى مصر عن سواهم من القوى الديمقراطية وبين تنويعاتهم المختلفة من جهة وبينهم وبين الليبراليين فى المنطقة العربية من جهة ثانية، إلى المواقف المتباينة فى الممارسة والفعل السياسى العام وتصوراته فى مصر، وما مدى أزمة هذا الخطاب وإمكاناته المستقبلية.

يطلق تعبير «الليبراليين الجدد» فى مصر وفى العالم العربى على فضاء واسع يصعب حصره، مختزلا تنويعات هائلة واتساعًا ملحوظًا فى المجالين(٥٣٦). ويغلب على تناوله خلط

شديد بين الليبراليين والديمقراطيين نتيجة الخلط الكلاسيكى بين الليبرالية والديمقراطية التى هى إحدى منتوجاتها التاريخية فى ظل شيوع المطالب الليبرالية والديمقراطية عند مختلف التيارات الأيدولوجية والسياسية مع تحول الليبرالية دعوة مستقلة عند البعض الآخر، فهناك أحزاب وقوى ليبرالية عربية ومصرية متعددة، كما جدت تصنيفات وسيطة من قبيل «الإسلاميين الليبراليين» و «اليسار الديمقراطى» و «الوسط» فى ظل نهاية الأنساق المغلقة وعدم صلاحية التصنيفات الحدية طريقًا دقيقًا للتحليل(٥٣٧). فهناك من يصر على الربط السلبى بين الليبراليين الجدد فى العالم العربى ومصر وبين السياسة الأمريكية بالمنطقة والاستلاب نحوها ثقافة وسياسة ربطًا مصمتًا، وأحيانًا بعملية السلام العربى الإسرائيلى، كما يتجه البعض الآخر لربطها بسياسات الإصلاح الاقتصادى والتكيف الهيكلى والتخصيصية التى تنتهجها الحكومة المصرية، بينما يلح البعض على وصف مختلف الإصلاحيين المستقلين والحزبيين بنفس الوصف، وهى زوايا أحادية لا يمكن تعميم الرؤية من خلالها دون غيرها من الزوايا. بل يرى البعض أن الليبرالية الخالصة عربيًا ليست أصيلة ولا يمكن أن تكون مقولاتها حكرًا على أحد وهم الليبراليون الجدد فى العالم العربى الذى جمعهم جميعًا ـ رغم التباين ـ فى وصف واحد كرهط يرى الليبرالية حكرًا على من يقول بها ولا يشرك بها سؤال العدل الاجتماعى، أو التضامن القومى، أو الأصالة حضارية، أو انهمام بالماورائى «الغيبى»(٥٣٨) مؤكدًا أنها صفة مضافة لا يمكن أن تكون أصلية، فـ «الليبرالى صفة قد يتقبلها أو يقبل عليها القومى أو اليسارى أو حتى الإسلامى من مثقفى العرب إذا ما اعتدل أو تخفف من وثوقيته من دون هجر تياره الأيدولوجى، يمكن بهذا المعنى أن تتسمى قوميًا ليبراليًا ويساريًا ليبراليًا أو إسلاميًا ليبراليًا، اللفظ ملك دلالته، وفى هذه الحالة لا تكون النسبة لليبرالية مؤشرا لانطلاقة جديدة، ولا هى نسبة ترتقى إلى إلى مرتبة تعريف بذاته، بقدر ما ترد النسبة من باب التقريب أو التلميح تكون الليبرالية بهذا المعنى استراحة محارب، وتعبيرا عن التعب ومداراة للخيبة(٥٣٩).

ومثل هذا النقد السابق لليبرالية الجديدة فى العالم العربى لا يصح لأننا يمكننا أن نحدد سمات جامعة لمن يمكن أن يوصفوا بهذا الوصف فى العالم العربى تميزهم عن غيرهم، من التيارات، وبالتالى تحدد موضعتهم كتيار فكرى متميز عن سواه، ولا يأتى هذا النفى لوجودهم إلا نفيا لشرعية الاختلاف ونزوعا نحو الإقصاء الذى يعتبر أبرز عيوب الأيدولوجية العربية المعاصرة، لا يخلو من تعميم يصر على المماهاة المطلقة بين الليبراليين الجدد ـ فى مصر أو العالم العربى ـ والمحافظين الجدد فى الولايات المتحدة دون نظر لتنوعهم تمايزاتهم الداخلية، بل يختصر البعض هدف الليبراليين الجدد فى الترحيب بالتدخل الخارجى وإنهاء السيادة الوطنية، بينما يرى الآخرون أنهم الهادفون لتقليص دولة الرفاه والرعاية لصالح رجال الأعمال، وهو نقد شكلانى وسطحى فى كثير من جوانبه، وتأسره مقولات إطلاقية وتعميمية فى الغالب(٥٤٠). فتيار الليبراليين العرب الجدد، التيار الأكثر قربًا من مقولات العولمة الليبرالية

الأمريكية يرفض مثل هذا الربط، ويؤكد «شاكر النابلسى» أبرز ممثليه على أنه لا علاقة سياسية ولا فكرية بين المحافظين الجدد فى أمريكا وبين الليبراليين الجدد فى العالم العربى فيما عدا نقاطًا ثلاثًا فقط يلتقون فيها معًا، وهى: تحدى أمريكا لنظم الحكم الديكتاتورية، وتعزيز ودعم الإصلاح السياسى وحرية السوق فى العالم، وأن قيم الحرية والديمقراطية وحرية السوق ليست حصرًا ووقفًا على شعب دون الآخر «ويرى أن إطلاق عليهم من قبل البعض كان مقصودًا والربط المزور بينهما وما يطلقه الإعلام العربى على الليبراليين الجدد من ألقاب وصفات دونية»(٥٤١) ويتجاوز مثل هذا النقد أوجه الاختلاف الموجودة داخل إطار الليبرالية العربية، تعميمًا للأوجه السلبية التى يراها فهناك فضاء واسع لليبرالية يحمل اختلافات وتنوعات متعددة سواء فى الموقف من السياسة الأمريكية فى المنطقة أو غيرها من المواقف الاقتصادية والفكرية الأيدولوجية(٥٤٢). فهناك ـ مثلا ـ نماذج عديدة لليبراليين العرب الجدد تقف موقفًا مضادًا للسياسة الأمريكية فى المنطقة خاصة فى مسألة التصور الأمريكى ومبادراته لإصلاح الشرق الأوسط، كما يرى كثير منهم المقاومة العراقية المسلحة مقاومة مشروعة وحقًا مكفولاً حتى خروج الاحتلال(٥٤٣)، ويلح البعض الآخر على الأبعاد الاجتماعية للإصلاح الاقتصادى وأهمية بقاء الدولة فى قطاعات معينة، بينما يهمل البعض الآخر مثل هذا الدور مؤكدًا فقط على آليات السوق التى تعالج معالجة غير مباشرة الفراغات التى تتركها الدولة فى المجال الاجتماعى.

وثانى الصعوبات فى تحديد الليبراليين الجدد عربيًا، هى شيوع مطالب اللبرلة السياسية لدى مختلف القوى السياسية ـ بعد أن أصبحت اللبرلة الاقتصادية واقعًا ـ ، فمقولات الإصلاح السياسى والدستورى الليبرالى، رغم كونها تطبيقات عملية وإجرائية بالأساس إلا أنها مميز أصيل وتقليدى للفكر الليبرالى الذى جعل منها أولوية عن التيارات الأخرى، قد صارت مشاعًا يملكه الجميع حتى من كانوا معارضين أو ثوريين سابقين لها، يجعل من مسألة التحديد والضبط المفاهيمى ضرورة ملحة فى ظل هجمة كبيرة على ما يمت لليبرالية بصلة فى ظل رفض عربى كبير للسياسة الأمريكية للمحافظين الجدد فى المنطقة.

ومن الأسباب السلبية التى تشوه صورة الليبرالية الجديدة فى المنطقة العربية تأتى إشكالية الليبرالية نفسها، وتعدد مدارسها واتجاهاتها، فالليبرالية مفهوم ديناميكى ومتطور خلال الزمان والمكان، ويختلف من مكان لآخر، فهو فى الولايات المتحدة مثلا ـ ومنذ ما يقرب من نصف قرن ـ يشير إلى الاتجاهات اليسارية بالمفهوم الأمريكى التى تدعو إلى مزيد من التدخل الحكومى فى الشأن الاقتصادى على عكس ما هو سائد خارج شمال أمريكا، كما أن التطابق بين التحرير الاقتصادى والتحرير الليبرالى السياسى ليس صحيحا دائما، فهناك بعض النظم التى تأخذ بسياسات اقتصادية ليبرالية فى حين لا تلتزم فى قضايا الحكم والسياسة بالمبادئ الليبرالية كما أن هناك العكس، ولكن «يظل جوهر الليبرالية سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا فى آن

واحد وهى النظم التى تضع حقوق الفرد وحرياته كأساس لمجتمعاتها»(٥٤٤)، ومن هنا يتساءل البعض عن نوع الليبرالية التى يجب تبنيها، ويختلف من يوصفون بالليبراليين فى كيفية تبيئ الفكرة الليبرالية فى المجتمعات المراد تطبيقها فيها(٥٤٥). فالليبرالية كما يقول أحد أبرز ممثليها المصريين «مفهوم بشرى» مدنى بعيد عن المطلقات، سواء باسم الدين أم العلم أم التاريخ، فكل شئ فى ظلها قابل للحوار والمناقشة طالما استخدمت فيه الوسائل السلمية والمشروعة دون تعرض لحقوق وحريات الآخرين»(٥٤٦).

من هنا نرى أن الحد الفاصل بين الليبراليين الجدد فى المنطقة العربية وبين غيرهم هو ميلهم للحل السلامى لتعقد الصراع الإقليمى، سواء الصراع العربى الإسرائيلى، وتركيزهم على مقولة الإصلاح السياسى ورفضهم لنظرية المؤامرة، وإلقاء اللوم على تعثر نهضتنا على الخارج، مع مراعاة أنهم ليسوا تماهيًا مطلقًا مع ما يعرف بفلسفة الليبرالية الجديدة فى الغرب، وإن تأثروا بها، أو تبنى بعضهم لها، بل يظل الوصف الصحيح لهم أنهم موجة ليبرالية جديدة متنوعة الاتجاهات والمسارات تضم مستقلين وقوى حزبية وسياسية وأجنحة بها، تنطلق من مقولات الحرية الفردية والتحرير السياسى والاقتصادى وحريات الرأى والتعبير كمقولات مركزية وإن يأت التحرير الاقتصادى ذا قيمة أولية فى تصوراتهم فى الغالب ويخفت عند غالبيتهم التوجه الأيدولوجى العلمانى والأنوارى كهم رئيس وصدامى مع الثقافة السائدة شأنهم فى المهجر أو بعض دول الخليج، وتأتى المقولات الليبرالية الاقتصادية بالخصوص المميز الرئيس لهم عن سائر الديمقراطيين من التيارات المختلفة وبدرجات متفاوتة.

حول صعود الليبرالية خليجيًا(٥٤٧):

الليبرالية تتراجع عربيًا وتتصاعد خليجيًا.

شاع هذا الحكم من العديد من المتابعين والمحللين فى العالم العربى، بل ومن المعارضين الذين يرون أن الحضور الليبرالى فى الخليج ليس سوى حضور مكثف، أراد له البعض أن يبدو كثيفًا، ولكنه ليس كثيفًا فى حقيقته، ولكن يمكن قبول هذا الحكم بعموم، سواء فى عدم امتداد الليبرالية الخليجية إلى مختلف الأبعاد السياسية والاجتماعية والفكرية، أو بتجاهل حضور وفاعلية عديد من المقولات الثقافية الخليجية التى تمثل معوقًا من معوقات الفكرة الليبرالية وكذلك من تصور الدولة الحديثة، مثل فاعلية القبيلة والطائفية والمذهبية والأعراف الثقافية والتقليدية داخله، ولكن يظل هذا الحكم صحيحًا فى بعدين رئيسين من أبعاد الليبرالية، هما:

١ - **البعد الفكرى**: بمعنى شيوع الفكرة الليبرالية فى أوساط النخب الفكرية والأكاديمية والإعلامية بشكل كبير، حتى يمكن القول إنها غدت التيار الأكثر انتشارًا بموازاة التيارات التقليدية والدينية الأخرى، دون غيرها من الفكرويات العربية الأخرى، كالأفكار العروبية واليسارية بالخصوص، فالليبرالية هى الفكرة الحديثة الأكثر انتشارًا فى أوساط النخب الفكرية الخليجية فى العقد الأخير.

٢ ـ **البعد الاقتصادى:** بمعنى التمكين لأفكار الليبرالية الاقتصادية شأن حرية السوق والاستثمار وسبل تشجيعه، وعدم تدخل الدولة فى تسيير شئون الاقتصاد، و الاندماج فى العولمة الاقتصادية والمعلوماتية، وتأكيد فكرة الاقتصاد التنافسى ونفى مقولة الاقتصاد الحمائى.

أما سياسيًا، فإن الإصلاح الليبرالى السياسى المؤسساتى فى الخليج، لا زالت أمامه خطوات واسعة حتى يمكن أن يقال أنه يرتفع أو يوازى سواه فى المنطقة، أما الفكر والخطاب السياسى فى الخليج فقد اتضح فيه خلال العقد الأخير ملمحان يمكن القول إنهما ليبراليان بامتياز:

أولهما: تجذر مفهوم الدولة الوطنية، كهوية سياسية فى أغلب البلدان الخليجية، بمعنى فاعليتها فى الوعى والتوجه السياسية فى أغلب دوله، وعدم القبول بإزاحتها لصالح مفاهيم أممية أخرى، كالعروبية أو الإسلامية أو العالمثالثية، كما كان سائدا فى العهود الثورية عقب فترة الخمسينيات، فى كل من مصر والعراق وسوريا، حيث نجحت كثير من الأنظمة الخليجية فى إدارة دوائر الانتماء الثقافية والروابط السياسية بتوازن معتدل يجعل فى مقدمته دولها الوطنية ومصالحها الخاصة ومصالح أبنائها قبل سواهم!

ولعله يمكن الربط بين هذه الدولة الوطنية وبين توجيه دول الخليج جزءًا كبيرًا من دخلها القومى لداخلها، وعدم الاكتفاء فقط بالاستثمار بالخارج، حيث إن ما لا يقل عن ٣٢٠٠ مليار دولار(خليجى الجنسية) سيكون قد تم استثماره داخل دول الخليج بحلول العام ٢٠٢٠ بمعدل ٣٢٠ مليار سنويًا، حسب مكتب ماكاينزى، وهو اتجاه جديد فى السياسة الاقتصادية الخليجية لم يكن واضحًا فيما سبق، حيث كانت تستثمر الأموال الخليجية بشكل كبير خارج أراضيها!

ولعل ما زاد فى اتضاح هذه الهوية السياسية الوطنية فى دول الخليج، وترسيخها بدرجة كبيرة فى الشعور الخليجى الجمعى، تلك الصدمة التى أصابت المجتمعات الخليجية عقب غزو العراق للكويت سنة ١٩٩٠ وتعرض كثير من دولها لأزمات اقتصادية، أعلنت خلالها سياسة «ربط الحزام» التى لم تخفف من وطأتها سوى الطفرات النفطية الأخيرة، وتقديم مصالحها الوطنية على ما سواها من دوائر عاطفية وتاريخية قد تصيبها بعض ويلاتها ذات ليل! الذى رسخته فى الشعور الجمعى الخليجى الطفرات النفطية، وكذلك تسارع عجلة التنمية ونمو مستوى التعليم فى كثير من أقطاره، فقد ساعدت هذه العوامل على رسوخ مفهوم الدولة الوطنية، تلك الدولة الحديثة التى تمثل العصبية والقبيلة جزءًا رئيسًا من عوامل قيامها وبقائها، فالقبيلة فى الخليج كانت وراء قيام الدولة، ولكن كانت فى غيرها من بلدان العالم العربى وتاريخه غالبا ضدها، بل وعائقا من معوقات استمرارها.

ونرى فى صعود الهوية الوطنية لكل دول الخليج مخاضًا طبيعيًا للفكرة الليبرالية وتأكيدًا لحضورها، وبخاصة أفكار المواطنة، وإدماج الأقليات، وتجاوز الأنماط الثقافية التقليدية

كالقبيلة والعصبية، فالوطنية تؤكد المواطنة بينما الأفكار الوحدوية والأممية الأخرى تنفيها وتتوجس منها خطرا دائمًا!

ويمكن الاستدلال فى هذا الصدد بتولد شرارة الليبرالية المصرية من دعوة و شعار «مصر للمصريين» الذى أطلقه جمال الدين الأفغانى فى نهايات القرن التاسع عشر، وسجل تحت عنوانه سليم النقاش تاريخ نضالها فى العقود الأولى من القرن العشرين، ووقف حزب الأمة وجيل ثورة ١٩١٩ به ضد محاولة الإنجليز اللعب بورقة الوحدة الوطنية حينئذ، وكذلك كأولوية فى وجه الروابط السياسية الأخرى، شأن الجامعة الإسلامية سائر والرابطة الشرقية والعروبية كوحدة سياسية وليس فقط ثقافية، كما كان فى جدل طه حسين مع ساطع الحصرى سنة ١٩٣٩.

أما الملمح الليبرالى الثانى فى الواقع الخليجى الآن فيمكن تلمسه فى نشاطية العديد من منظمات المجتمع المدنى، بل وكثير من المؤسسات الرسمية، ونشوء تيارات سياسية معبرة عن المطلب الليبرالى والإصلاحى، سواء فى شكل جمعيات مدنية وحقوقية، أم روابط وشبكات ليبرالية ومدنية، تسعى إلى التحديث على المستويين الاجتماعى والسياسى خاصة فيما يتعلق بحقوق المواطنة ونبذ الطائفية والتعصب، أو بالمشاركة السياسية وتوسيعها!

وإن جاز القول إن هذه المطلبيات الليبرالية لم تؤت ثمارها بشكل كبير بعد، إلا أنها على ما يبدو تحرز تقدمًا ملموسًا على مستويات عدة، خاصة فى ظل تجاوب العديد من الأنظمة مع مطالبها، والميل إليها والدعوة لها، فى مواجهة غير مباشرة أو إزاحة غير عنيفة للتيارات التقليدية السائدة والغالبة لعقود على المستوى الاجتماعى، خاصة وأن المجتمع الخليجى فى مجتمعات يمكن وصفها أنها مجتمعات محافظة فى البنية، بل لا تتصورها مجتمعات أخرى غير ذلك، وبخاصة بلد كالمملكة العربية السعودية، التى لا يتصورها المسلم فى مختلف أنحاء العالم، سوى بلد محافظ بامتياز، فضلا عن أن كثيرًا من المقولات التقليدية وما قبل الحديثة مازالت راسخة فى الوعى الجمعى، سواء فى التعصب للقبيلة أم الموقف من المرأة، أم المذهبية المنغلقة، وهو ما يمثل تربة خصبة لفاعلية الخطاب التقليدى والسلفى، بينما يمثل عائقًا أمام فاعلية الخطاب الليبرالى.

ولكن عددًا من المعارك والحوادث والتصريحات داخل الخليج توضح أن المفاهيم التقليدية والخطابات السلفية تسير إلى تراجع، بينما تتجه المجتمعات اتجاهًا اكثر حداثة وليبرالية، ومن أبلغ الأدلة على ذلك نتائج معركة تصويت المرأة أو تنصيبها وزيرة فى الكويت، أو تزايد الاستياء الشعبى من عدم إجازة قيادة المرأة للسيارة فى السعودية، رغم قيادتها لعديد من مؤسسات الأعمال داخلها، فضلا عن تولى المراة الخليجية عددًا من المناصب المهمة دوليًا وإقليميًا ووطنيا. بل تولى سيدة تدين باليهودية السفارة فى دولة البحرين مؤخرا، يوضح أن التاريخ تدور عجلته والمحافظون على أمكنتهم دون حراك ذاهبون خارجه، وهذه الدلائل تؤكد أن ثمة تقاربًا مقصودًا أو غير مقصود بين كثير من التوجهات التحديثية للأنظمة فى الخليج، وبين كثير من

المطالب الليبرالية لنخبها ومجتمعاتها.

روافد ليبرالية متعددة:

يجد الحضور الليبرالى روافده من منابع متعدة، بعضها فكرى تاريخى، وبعضها واقعى واستشرافى، ويمكن تحديد حزمة روافده فى عدد من العوامل والمسببات نوجزها فيما يلى:

١ ـ **الليبرالية نبت ليس غريباً فى الخليج:** فالثقافة الخليجية لم تكن يوماً بعيدة عن حركة الأفكار فى العالم العربى، وقد زاد حضورها وتأثيرها فى حركة هذه الأفكار فى المنطقة فى العقدين الأخيرين، سواء عبر بروز عدد من االمفكرين والنقاد والمبدعين الحداثيين داخله، فضلاً عن نشاط العديد من العائدين من البعثات النشيطة داخل بلدانه، وتعدد مراكز الأبحاث والأنشطة الثقافية والفكرية.

كما يمكن للفكرة الليبرالية أكثر فى الخليج تحول الكثير من ممثلى الأفكار الأيديولوجية القومية والسلفية بالخصوص إليها، بعد فترة من المراجعات والنقد الذاتى، سواء بعد غزو العراق للكويت سنة ١٩٩٠ أم مع صعود التطرف الدينى فى شكله القاعدى وقيامه ببعض العمليات داخله، وازدياد الوعى السياسى الوطنى بعيداً عن الوعى الأيديولوجى العابر للوطنيات، وهو ما يزيد منه فى الخليج بالخصوص ضعف أو تلاشى الإكراهات الاجتماعية والاقتصادية التى تمثل تربة خصبة للأفكار الأيدولوجية والعنفية فى صيغتها الأيديولوجية العلمانية أو الدينية.

٢ ـ **صناعة الإعلام الخليجية:**

هذا فضلاً عن تميز منطقة الخليج سواء جغرافيًا أم اقتصاديًا، فى صناعة ليبرالية محضة، هى صناعة الإعلام بشقيه المرئى والمقروء، مما يمكن لأفكار التنوع والاختلاف وتعدد الآراء، التى هى علامات جودة الإعلام وفى نفس الوقت عوامل التمكين للظاهرة الليبرالية بالمعنى القيمى وليس بالمعنى الأيدولوجى، حسب تعبيرات يورجن هابرماس، حيث إن التعددية الثقافية التى يحتويها الخليج أصلاً، ويزيدها عمقًا تزايد الهجرات العاملة فيه، يؤصل لمبدأ التسامح والتعايش سواء غدا حقيقة تاريخية فى عواصم اقتصادية مثل دبى، أم مطلبا لا يمكن تجاهله فى حواضر سياسية مثل الرياض منذ عام ٢٠٠٢ حيث وضعت قضية الطائفية والتعصب المذهبى على أجندة الحوار الوطنى الذى عقد فى هذا العام.

وبعيدًا عن مقولة «الأمن الاجتماعى» التى ينتجها الخوف على الهوية الخليجية، والغرام العربى بمقولة الوحدات المصمتة، من تصاعد هجرات العمالة الوافدة، أو نشاطية بعض الأقليات الطائفية والمذهبية هنا وهناك، رغم إقرار مختلف المراقبين والمحللين أن التكتل الطائفى الأكبر فى الخليج (الشيعة)، ربما باستثناءات قليلة، ينتمى للدولة أكثر من انتمائه للطائفة خارج حدودها(عكس لبنان مثلا)، وأنه مع خيار المشاركة دون خيار الصدام.

وهو ما يؤكد ويدعو إلى ضرورة مأسسة الفكرة الليبرالية، بعيدًا عن الفكر الأحادى

المحافظ المصطدم مع هذه الحقائق الموضوعية، حيث يكون الثراء بها ومعها تأكيدًا للاستقرار والسلم المجتمعى، دون إلقائها فى آبار الانغلاق الأيديولوجى المحافظ، ومقولات الخصوصية الصماء، وهو ما يبدو أنه التوجه الغالب لعديد من الدول الخليجية الآن التى صارت ترحب ليس فقط بإنشاء أماكن العبادة أو المشاركة السياسية للأقليات المذهبية داخلها، بل وتكفل ذلك لعديد من الأقليات الدينية الأخرى، من المقيمين والعاملين فيها من خارجها.

معارضة الليبرالية فى الخليج:

غدت التيارات التقليدية والسلفية فى الخليج تستشعر الخطر على بعض مكتسباتها التاريخية، بل ومن تسارع عجلة التحديث التى لا تتوقف فى العديد من بلدان الخليج، وليس فقط من صعود وكثافة الأفكار الليبرالية إعلاميًا وفعليًا داخل مجتمعاته ومؤسساته.

وقد استخدمت التيارات التقليدية فى مواجهة الأفكار (النخب الليبرالية) والاتجاهات الليبرالية فى الكويت والبحرين والسعودية آلية الاتهام والتكفير الدينى والوطنى، وهى تهم قديمة سبق أن واجهتها أفكار الاستنارة، على مدار التاريخ العربى الحديث، وتشبه بنادق الأطفال التى تدوى دون أن تصيب.

ولم تضف المعارضة الخليجية لليبرالية جديدًا لخطاب نقدها، حيث لا تزال تقتات على ما سطره إسلاميو ويساريو المشرق فى نقدها، بالتوحيد بينها وبين العلمانية، واعتبارها فكرة غير دينية أو غير إسلامية، ولكن لم يعد هذا الخطاب التقليدى المحافظ فاعلا وجذابًا داخله، مع صعود تحديين جديدين له من داخله، أولهما خطاب إصلاحى مستنير يؤكد على عدم التعارض بين الإسلام وتجديده الليبرالى وفهم التعددية، وثانيهما خطاب الدعاة الجدد، التنموى واللاسياسى، الذى لا يلامس هذه القضايا الحدية والجدلية أصلاً. ففى الخليج رغم حضور عدد من منظمات الإسلام السياسى الفاعلة هنا وهناك، إلا أن مقولة فشل الإسلام السياسى تتجسد أبرز ما تكون الآن داخله، خاصة وأن هذه التيارات يغلب عليها خليجيًا ـ عكس غيرها ـ على مدار تاريخها الرغبة فى التحالف مع انظمتها و مجتمعاتها، فضلاً عن ضعف تواصلاتها الدولية والإقليمية فى ظل نزوع إسلاموى عام نحو القطرية، كما أن نخبها يعوزها الكثير من التكوين النظرى لمواجهة كل من الدعاوى الليبرالية الصريحة أو دعوات الإصلاح الدينى الراسخة التى تمتد من النقد الذاتى حتى النقد البنيوى لأطروحات الإسلام السياسى.

بل يمكن الزيادة أن المعارضة السلفية والتقليدية فى الخليج مشغولة فى العقد الكبير بشكل كبير، بالاتهامات المتبادلة بين ممثليها، مثل المعارك بين الجامية والسرورية فى السعودية أو بين الإخوان والسلفية فى الكويت، أو بينهم جميعًا وبين السلفية الجهادية، مرجعية القاعدة، حيث ينفى كل منها أنها خرجت من رحمه.. إلخ!

ولكن يظل التحدى الليبرالى الأهم والأخطر هو لجوء بعض هذه التيارات السلفية للقنوات

الشرعية والسياسية، ومحاولة التأثير على دوائر صناعة القرار، عبر القنوات التمثيلية والمجالس النيابية، شأن الكويت والبحرين، مما يجعل ضجيجهم العاطفى غير العلمى أنجع أثرًا فى مجتمعات ما زال تعاطفها مع الفكر الحديث والليبرالى ضعيفًا قياسًا لعاطفتها الدينية والمحافظة.

الخليج ليس نفطًا فقط:

نحب أن نؤكد فى ختام هذه المقالة على نقطتين نراهما مهمين فى فهم واقع ومستقبل الليبرالية فى الخليج:

أولهما ـ أن ثمة مستقبلاً ممكنًا لتمكين الفكرة الليبرالية فى الخليج العربى، ولكنها ليبرالية فكرية وسياسية معتدلة، غير صدامية مع خصوصية المجتمعات الخليجية بشكل رئيس، ولكن تطور فى فهمها لأبعد حد، وهو ما يساعد عليه رسوخ الليبرالية الاقتصادية ونشاط عجلة التحديث والتنمية فيه، ورفض لغة الصراع على المستوى السياسى والثقافى مع العالم، وتنفيذ العديد من الخطوات والسياسات التى تهدف لتجفيف منابع التطرف ومواجهته.

وثانيهما ـ أن الخليج مؤهل للعب دور أكثر أهمية على المستوى الفكرى فى المنطقة، بإمكاناته الاقتصادية والتعليمية، التى لا شك أنها صارت الأعلى والأرقى عربيًا.

وهو ما ننفى معه ـ وبه ـ تهمة ظلت لصيقة بالفكر الخليجى، دأب عليها البعض من المحللين الغربيين والعرب، عبر تصوره وتصويره بأنه فكر جامد وتقليدى، وترويج بعض الصور النمطية عنه، بأنه فكر البترودولار، أو إسلام البترودولار، كما راج للبعض، وخاصة من اليساريين، أثناء فترة السبعينيات والثمانينيات من القرن المنصرم، وهى المقولات التى عاد عنها بعض أصحابها الآن بعد أن فاجأتهم خطوات التحديث والتقدم الفكرى المحرز خليجيًا، مما يؤكد مقولة إن الخليج ليس نفطًا فقط، ولكنه تنمية قائمة، ودور فكرى منتظر، بدات بوادره على مستويات فكرية وإبداعية متعددة يتضح أكثر!

هل من مستقبل لليبرالية الجديدة فى المنطقة؟

لا شك أن سؤال هل من مستقبل لليبرالية الجديدة فى المنطقة والعالم العربى سؤال كبير، ولكن نظن أنه بعد تراجع مقولة الإصلاح السياسى التى صعدت بين عامى ٢٠٠٣ و٢٠٠٥ وبعد التعثر المتأزم للصراع العربى الإسرائيلى بعد صعود حماس للحكم ثم خلعها منه، وكذلك بقاء التعثر الأمريكى فى العراق، وصعوبة التنبؤ بمستقبله، عاد الصراع السياسى على المستوى الوطنى، وبين المنطقة والغرب على المستوى الدولى صائغًا للخطاب السياسى، وهو ما زاد منه الانشغال الخارجى عن الإصلاح نفسه، وثبوت عجزه عن التأثير والتفعيل لسياسات الإصلاح، نتيجة انشغالاته بالجدل الداخلى الأمريكى حول العراق، وبالتالى ضياع رهان الاستقواء بالخارج أو هشاشته عند بعض من ينتسبون لليبرالية الجديدة فى المنطقة، أو يمكن اعتبارهم من أنصارها أو أنصار الفكرة الليبرالية عمومًا.

كما أن تحول القاعدة والإرهاب الدولى من العالمية للمحلية، واستهدافاتها المتتالية لعديد من دول المنطقة ومجتمعاتها أعطى المبرر المستمر لهذه الدول فى مزيد من التلكؤ فى الإصلاح وإبقاء حالات الطوارئ، فضلاً عن التوجس الأمريكى تجاه حركات الإسلام السياسى المعتدلة، وكذلك كثير من ممثلى الليبرالية الجديدة فى المنطقة؛ مما أضعف من مصداقية مطلب الإصلاح وشرعيتها حين يأتى بمن يخشى منهم عليه.

إن الفكرة الليبرالية فى العالم العربى، بالمعنى السياسى، ما زالت مأزومة لا ينشط من أجلها إلا بعض المثقفين العرب فى الخارج، دون تأثير فعلى فى الداخل، كما هاجرت فى التبشير بها بعض القوى السياسية التى لا يتوقع لها نجاح فى ظل توجس مجتمعى غالب تجاه فكرة التدخل الخارجى، مما يؤكد أن الاستقرار وحل الصراع الإقليمى والحل الأمريكى فى العراق يمثلون حزمة شروط نشاطية أو فاعلية فكرة الليبرالية الجديدة فى المنطقة، بدلاً من التيارات الأيدولوجية التاريخية الغالبة على الشارع، وتعمل كقوى سياسية واجتماعية معتبرة وليس فقط كتجليات فكرية، ولكن يظل مطلب اللبرلة والحريات المطلب الشرعى الأول فى فضائنا المعاصر، ليس التزامًا للأمركة، ولكن إنصافًا لتنوعاتنا وتعدديتنا وحماية لها من التفجر الطائفى أو البدائى الأولى القائم على الانتماءات الأولية القبلية والهوياتية، فدولة القانون والمواطنة هى الضمان الوحيد لحفظ الأوطان.. وهى مطلب طالب به المعارضون فى الداخل، أو المراقبون فى الخارج أو غيرهم، يظل أكبر وأعمق من جميع المطالبين به، لأنه الحقيقة ومشروع الحداثة الذى لم ينجز منذ مائتى عام فى بلادنا..

الهوامش

(١) ـ راجع: محمد باشا المخزومى: خاطرات جمال الدين الأفغانى، القاهرة، د ت. والدكتور عثمان أمين: رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الإسلامى، ط القاهرة، سنة ١٩٦١، وكذلك كتاب أحمد أمين: زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، دار الكتاب العربى، بيروت، د ت.

(٢) ـ راجع: علماء الحملة، وصف مصر، ط الهيئة العامة للكتاب، مصر، سنة ٢٠٠٢.

(٣) ـ راجع: الجبرتى، عجائب الآثار وتراجم الأخبار، من أحداث الحملة، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، سنة ١٩٩٨ .

(٤) ـ مثَّل نموذجًا لهذا الطرح الباحث الأمريكى ابيتر جران فى كتابه: الجذور الإسلامية للرأسمالية ١٧٤٠ ـ ١٨٤٠ طبعة دار الفكر العربى سنة ١٩٩٣ وهى أطروحته للدكتوراه سنة ١٩٧٩.

(٥) ـ وهو ما طرحه الشيخ المرحوم محمود محمد شاكر، مركزًا على البعد الثقافى فى دراسته، رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا، كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة، سبتمبر ١٩٩١، وهى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه المتنبى وقد طبعت مستقلة فى كتاب الهلال بنفس التاريخ.

(٦) ـ راجع: الأستاذ طارق البشرى: الملامح العامة للفكر السياسى الإسلامى المعاصر، فى المسألة الإسلامية المعاصرة، دار الشروق، ط١ سنة ١٩٩٦ص ٦.

(٧) ـ راجع: الأمير عمر طوسون ١٨٧٢ ـ ١٩٤٤ البعثات العلمية فى عهد محمد على، ط الإسكندرية، سنة ١٩٣٤.

(٨) ـ عرف المصريون الطباعة مع الحملة الفرنسية وكانت أول جريدة عربية تصدر فى الإسكندرية سنة ١٨٠٠.

(٩) ـ راجع: د. محمد عمارة: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى، دراسة وتحقيق المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة ١٩٧٣.

(١٠) ـ وصدرت مجلات مهمة كالمؤيد والأهرام والمقطم والمقتطف وغيرها، وقبل نهاية القرن التاسع عشر نجد مجلة «الجامعة»، لفرح أنطون وهى كانت ذات ميول علمانية واضحة لم تقف عند مجرد رفض التعليم الدينى، ولكن لإلغاء ما يسمى بالحكومة الدينية كلية رغم ما عرف عن صاحبها من قرب من الخلافة العثمانية فى بعض فترات حياته، وكذلك مجلة «الموسوعات»، لأحمد حافظ عوض سنة ١٨٩٩م التى غلب عليها فى البداية التوجه التوفيقى بين الشريعة الإسلامية، **«والقوانين الوضعية وقراءات فى محاولات التجديد الإسلامى»**

للشيخ محمد عبده ورفيق بك العظم ت ١٩٢٦وعلى بك أبو الفتوح ت ١٩١٣ والأستاذ محمد توفيق رفعت، وزير المعارف وأول رئيس لمجمع اللغة العربية. كما نشطت مختلف أنشطة المجتمع المدنى فى مصر من قبيل إنشاء الجمعيات الأهلية والعلمية والسياسية ونشاط حركة الترجمة بعيدًا عن الدولة.

(١١) ـ إنها معالم عصر جديد بدأ فى التشكل فى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مما أنتج فورانا فى الفكر العربى والإسلامى حينئذ بمختلف تنويعاته، الفقهية ـ السياسية ـ عودة الاجتهاد ـ نشاطية الفكر السياسى والاجتماعى، فى هذه الملامح د. هشام شرابى، المثقفون العرب والغرب، ط. دار نلسن بيروت سنة ٢٠٠٣والدراسة المهمة للدكتور فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام، دار الشروق عمان سنة ١٩٨٨.

(١٢) ـ راجع: الدكتور محمد عمارة: جمال الدين الأفغانى موقظ الشرق، دار الشرق، ط سنة ١٩٨٨ وفى تطور الفكر العربى بعامة الأثر القيم للأستاذ البرت حورانى عن الفكر العربى فى عصر النهضة Albert Hourani Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939 , Cambridge University Press 1983

(١٣) ـ فى مقال له بالوقائع بتاريخ ٧ يناير سنة ١٩٠٢.

(١٤) ـ فقد كان أديب إسحاق من أشهر الدعاة للحرية الفكرية فى هذا العهد، وهو أبرز نقاد الفكر الدينى والنصير الأول للنظرية الداروينية فى المجتمع، فرغم أن الكنيسة كفرته واعتبرته مطرودًا منها ولم يدفن فى مدافنها كان عبده ممن رثوه، كما كان ارتباطه بأسر علمية من المسيحيين الشوام كأسرة اليازجى والبستانى وغيرهم سلوكًا مدنيًا متسامحًا التزمه الأستاذ الإمام دائمًا عله يتضح أكثر فى مراسلاته الشهيرة مع أديب روسيا الشهير ليو تولستوى.

(١٥) ـ راجع: محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ط. القاهرة، سنة ١٩٣١.

(١٦) ـ راجع: محمد عمارة: عبد الرحمن الكواكبى شهيد الحرية ومجدد الإسلام، دار الشروق، القاهرة ـ بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٨، وكذلك محمد جمال الطحان، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى، ط مركز دراسات الوحدة العربية، سنة ١٩٩٥.

(١٧) ـ راجع: الدكتور عاصم الدسوقى: مجتمع علماء الأزهر، سلسلة كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة ١٩٨٠ ص ٦١ ـ ٦٢.

(١٨) ـ يراجع فى ذلك: محمد عمارة: الأعمال الكاملة لقاسم أمين، دار الشروق، سنة ١٩٨٩، وكذلك مجلة السفور لعبد الحميد حمدى، وجريدة الاستقلال والجديد لمحررهما: محمود عزمى، من أصحاب هذه الرؤى.

(١٩) ـ ترجمت هذه الأطروحة للعربية، منصور فهمى، أحوال المرأة فى الإسلام، ترجمة: رفيدة مقدادى، هاشم صالح ـ منشورات الجمل ـ كولونيا ـ ألمانيا سنة ١٩٩٧.

(٢٠) ـ والتى لم تقف عند الحجاب ولكن امتدت حتى شكليات أخرى من قبيل المعركة التى نشأت فى عشرينيات القرن حول القبعة والطربوش، على صفحات مجلة الهلال بين محمود عزمى كنصير للقبعة وغيره من الشيوخ. كشاف مجلة الهلال سنة ١٩٢٩.

(٢١) ـ وقد وجد هذا النمط من الحياة منذ بدايات القرن العشرين وتحديدًا العقد الثانى منها حوامل جبارة من السينما ومن الإذاعة وغير هذا مما استمر حتى يوم الناس هذا من فضائيات وإنترنت وغير هذا مما يصبغ الحياة المسلمة بإشكالات عديدة لا تقف عند دوائر النخب الثقافية أو السياسية.

(٢٢) ـ راجع: جريدة الاستقلال لمحمود عزمى، فى شهرى ديسمبر ونوفمبر سنة ١٩٢٢. وكذلك جريدة الأهرام والمقطم وجريدة الوطن القبطية فى هذه التواريخ.

(٢٣) ـ راجع: فى ذلك كتاب الدكتور مختار التهامى المهم فى توثيق هذه المعركة وغيرها، ثلاث معارك فكرية تحرير المرأة والإسلام وأصول الحكم والشعر الجاهلى، القاهرة د ت.

(٢٤) ـ هناك دعوات عديدة لتجديد علم الكلام فى المجال الأشعرى والأزهرى وكذلك فى المغرب العربى، تلح على ضرورة تنقية كتب أصول الدين والعقيدة من مبحث الإمامة وآثار عصر الفتنة التى ظلت ضاربة بأطنابها على كتب العقيدة الإسلامية قرونًا عديدة وما زالت، سنعرض لها بإذن الله فى كتابنا القادم حول «التجديد الإسلامى وإشكالياته».

(٢٥) ـ راجع: فى قصة هذا الحزب وقصة هذا المبدأ الدكتور محمود عزمى، خبايا سياسية، نهضة مصر، سنة ١٩٥١.

(٢٦) ـ يتحد فى طرح الفرعونية عنصران، هما: بعض الليبراليين الذين طرحوها بشكل ما لا يعادى التراث العربى، أو كثير من الأقباط المسيحيين فى اعتبارهم الفراعنة هم أصلهم، وقد كتبوا فى ذلك الشعر والآداب: المرجع المهم فى هذا السياق لمحمد سيد كيلانى: الأدب القبطى فى مصر، الدار القومية للنشر، سنة ١٩٦١.

(٢٧) ـ كانوا فى بدايتهم أفرادًا من قبيل محمد كرد على وشكيب أرسلان وعلى الطنطاوى وأحمد حسن الزيات والأستاذ مصطفى صادق الرافعى ومدرسته، ونشاطية ساطع الحصرى فى الكتابة للجرائد والمجلات المصرية وجدله مشهور مع طه حسين سنة ١٩٣٩ على صفحات الرسالة.

(٢٨) ـ يمكن أن يراجع فى هذه التصورات ما كتبه الدكتور ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة، ط دار الطليعة سنة ١٩٩٣ أو هانى نسيرة، الأيدولوجيا والقضبان: نحو أنسنة للفكر القومى العربى، ط مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، سنة ٢٠٠٣. ومن زاوية التوفيق بين التوجه القومى والإسلامى ما كتبه المستشار طارق البشرى، بين الإسلام والعروبة، دار الشروق: ١٩٨١ والدكتور محمد عمارة: الجامعة الإسلامية والفكرة القومية، ط دار الشروق ـ القاهرة سنة ١٩٨٨.

(٢٩) ـ راجع: خير الدين التونسى: أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك، تحقيق: المنصف الشنوفى، الدار التونسية للنشر، سنة ١٩٧٢ ص٥٠.

(٣٠) ـ نذكر منها ما يلى: ١ ـ سقوط الخلافة سنة ١٩٢٤. ٢ ـ حرب فلسطين سنة ١٩٤٨. ٣ ـ فشل مشاريع الوحدة العربية وفى مقدمتها الوحدة المصرية السورية سنة ١٩٦١. ٤ ـ هزيمة يونيو ١٩٦٧. ٥ ـ صدام الحركات الإسلامية مع السلطة فى العهد الثورى بعد الخمسينيات وتوالى ذلك. ٦ ـ مبادرة السلام مع إسرائيل سنة ١٩٧٨. ٧ ـ بعض الأحداث الخارجية من قبيل الثورة الإسلامية فى إيران سنة ١٩٩٧ والغزو السوفيتى لأفغانستان سنة ١٩٧٩ والحرب العراقية الإيرانية سنة ١٩٨١ وحرب تحرير الكويت سنة ١٩٩٠ ثم سقوط الاتحاد السوفيتى وانتهاء الحرب الباردة سنة ١٩٩٠ وظهور ما يسمى العولمة.

(٣١) ـ راجع: جميل صليبا: المعجم الفلسفى بيروت سنة ١٩٧٢، وكذلك كتب المصطلحية الإسلامية كالتعريفات للجرجانى والاصطلاحات للتهانوى.

(٣٢) ـ Micheal Kearneey , World View , Chandler and Sharp 1974

(٣٣) ـ راجع: د. رضوان السيد: مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين العرب فى الأزمنة الحديثة، ضمن الصراع على الإسلام الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربى، بيروت، سنة ٢٠٠٤ ص ١٢٥.

(٣٤) ـ يمكن أن نقرأ فى ذلك أعداد مجلتى المنار لمحمد رشيد رضا والموسوعات لأحمد حافظ عوض سنة ١٨٩٩.

(٣٥) ـ راجع دليلا على هذا الرواية المشهورة من زيارة: رفيق العظم لقاسم أمين وكيف أحرجه حين لم تقابله زوجته على عادة الغربيين، وبنى عليها أن هذه هى الطبيعة الشرقية وكيف لا نتجاوزها من أنفسنا ونحن ندعو الجماعة كلها لتجاوزها.

(٣٦) ـ راجع: رضوان السيد: مصدر سابق.

(٣٧) ـ راجع: شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟ مطبعة عيسى البابى الحلبى مصر ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٣٥٨هـ = ١٩٣٩م .

(٣٨) ـ نذكر من ذلك عدداً من المقالات بنفس العنوان بمجلة الموسوعات سنة ١٨٩٨ تحت نفس العنوان وتعالج نفس الإشكالية، لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا، ومنها محاولات جادة لم تتصل للتفسير كما نجد لدى رفيق بك العظم أحد كتاب المجلة.

(٣٩) ـ راجع: وجيه كوثرانى: مختارات سياسية من مجلة المنار دار الطليعة، بيروت سنة ١٩٨٠ص ٩٧.

(٤٠) ـ راجع: سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، طبعة دار الشروق، سنة ١٩٨٠.

(٤١) ـ راجع: خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، طبعة خامسة دار الشروق، سنة ١٩٨١ المقدمة.

(٤٢) ـ راجع: أبو الأعلى المودودى: نحن والحضارة الغربية، دار الفكر ـ بيروت سنة ١٩٧٠، وكان أصلاً مجموعة مقالات كتبها الكاتب فى بداية الأربعينيات، وترجمت فيما بعد إلى العربية فى أوائل الخمسينيات.

(٤٣) ـ راجع: أبو الحسن الندوى: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط دار التوزيع والنشر الإسلامية، سنة ١٩٩٢.

(٤٤) ـ راجع: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية فى الأقطار الإسلامية، دار الندوة للتوزيع، بيروت، سنة ١٩٦٥.

(٤٥) ـ يكن أن نرجع فى هذا الصدد لمالك بن نبى، مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى، سنة ١٩٥٦ وشروط النهضة سنة ١٩٦٥ والصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة سنة ١٩٦٠.

(٤٦) ـ راجع: د. محمد البهى مثلا: الفكر الإسلامى والمجتمع المعاصر، سنة ١٩٦٥.

(٤٧) ـ نذكر من هؤلاء بالخصوص الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى موسوعته العلمانية الشاملة، والمستشار طارق البشرى فى سلسلة الأصالة والمعاصرة، والدكتور محمد عمارة ممن يطلق عليهم الإسلاميون المستقلون أو تيار الإسلام الحضارى حسب المسيرى نفسه أو التراثيون الجدد فى تسميات أخرى. نماذج لذلك فى كتاب محمد

حافظ دياب، الإسلاميون المستقلون السؤال والهوية، دار ميريت للنشر سنة ٢٠٠٢ وخاصة الفصل الثالث منه صلى الله سبحانه وتعالى عليه وسلم ٤٣، وكذلك الباحث شيريل بينارد: شركاء وموارد واستراتيجيات مؤسسة راند الولايات المتحدة سنة ٢٠٠٣ الأصل الإنجليزى والترجمة العربية متوفرة على موقع المؤسسة على الإنترنت:

http://www.rand.org/publications/MR/MR1716/

(٤٨) ـ راجع: الجبرتى: عجائب الآثار فى التراجم والأخبار ٢ ـ ٣ القاهرة، لجنة البيان العربى سنة ١٩٨٥.

(٤٩) ـ راجع: على مبارك: الخطط التوفيقية لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة ٤ ـ ٣٨ المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق سنة ١٣٠٦ هـ.

(٥٠) ـ راجع: د. هويدا عدلى رومان: التسامح السياسى المقومات الثقافية للمجتمع المدنى فى مصر، سلسلة أطروحات جامعية ـ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، سنة ٢٠٠٠.

(٥١) ـ راجع: د. رفعت السعيد: اليسار المصرى: تاريخ الحركة الاشتراكية فى مصر ١٩٠٠ ـ ١٩٢٥ دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى يوليو ١٩٧٢.

(٥٢) ـ يمكن أن يراجع فى ذلك: كتاب سعيد بن سعيد العلوى وآخرين، بين الوحدة والتجزئة. ط. مجلة شئون عربية ـ جامعة الدول العربية، سنة ١٩٨٥.

(٥٣) راجع: د. حسن حنفى، ماذا يعنى اليسار الإسلامى، فى مجلة اليسار الإسلامى ـ كتابات فى النهضة الإسلامية ـ العدد الأول والوحيد، إشراف حسن حنفى، القاهرة، يناير ١٩٨١.

(٥٤) ـ راجع: المرجع السابق ص ٤٧.

(٥٥) ـ راجع: حسن حنفى: التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة: ١٩٨٠ ص ١٢١ ـ ١٤١.

(٥٦) ـ راجع: نفس المرجع ص ١٥٠.

(٥٧) ـ راجع: حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولى، القاهرة: ١٩٨٨ الجزء الأول ص ٢٨٢.

(٥٨) ـ راجع: على مبروك: تراث حسن حنفى وتجديده ملاحظات أولية: فى مجلة أدب ونقد، العدد ١٤٢ يونيو ١٩٩٧ القاهرة، ص٣٢.

(٥٩) ـ راجع: د. محمد حافظ دياب، الإسلاميون المستقلون الهوية والسؤال، الهيئة العامة للكتاب: ٢٠٠٥ ص ٦٧.

(٦٠) ـ راجع: فهمى جدعان: أسس التقدم عند مفكرى الإسلام، ص ٢٥ ط ٣ دار الشروق سنة ١٩٨٨.

(٦١) ـ راجع: الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد، دار المعارف بمصر، تحقيق: محمد أبوريدة، القاهرة سنة ١٩٧١ ص ١٦٠ ـ ١٦٢ ومقدمة محمد رشيد رضا لكتاب الإسلام والنصرانية لمحمد عبده، ط القاهرة سنة ١٩٠٢م ـ ١٣٢٠هـ.

(٦٢) ـ راجع: سيد قطب، خصائص التصور الإسلام، مصدر سابق.

(٦٣) ـ يعتبر المفكر المصرى الراحل عبد الوهاب المسيرى أبرز من أولوا اهتمامًا لتصور المرجعية والتفصيل فى آثارها الواقعية والعملية، وذلك فى كتابه موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. [illegible] دار الشروق سنة ١٩٩٩ وكذلك كتابه «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة» دار الشروق سنة ٢٠٠٢ ويتفق معه [illegible]

الماليزى سيد محمد نقيب العطاس رائد مفهوم أسلمة المعرفة بكتابه «مداخلات فلسفية فى الإسلام والعلمانية» ترجمة محمد الطاهر الميساوى ط. المعهد العالمى للفكر الإسلامى فى كوالا لامبور، ماليزيا، سنة ٢٠٠٠.

(٦٤) ـ راجع: طارق البشرى: الملامح العامة للفكر السياسى الإسلامى، مصدر سابق.

(٦٥) ـ راجع: د. محمد عمارة: الأعمال الكاملة لقاسم أمين، دار الشروق، القاهرة، سنة ١٩٨٩.

(٦٦) ـ هو الدكتور محمد عمارة فى عدد من كتاباته وحواراته، بل ينسب البعض الكتاب كله للأستاذ الإمام؛ لأن قاسمًا كان يعرضه عليه باستمرار قبل نشره، وقد كانت علاقتهما قريبة جدًا حيث عمل قاسم أثناء بعثته بمونبليه فى فرنسا مترجمًا له أثناء وجوده بفرنسا، وهو ما قد يفسر ترحيب وتقريظ الشيخ محمد رشيد رضا للكتاب فى المنار ونشره للكتاب كأجزاء بها قبل نشره فى كتاب.

(٦٧) ـ فى حوار له مع جريدة الظاهر، فى ١٧ أكتوبر سنة ١٩٠٧.

(٦٨) ـ يمكن أن يراجع فى ذلك كلام السيدة زوجته لمجلة الإثنين والدنيا التى كانت تصدر عن مجلة الهلال لعدد ٢٨٥ ـ ٢٧ أكتوبر ١٩٤١ وكذلك شهادة رفيق بك العظم حين زاره فى بيته ورآه ملتزمًا الأخلاق الإسلامية والشرقية فى حجب زوجته وآله عن ضيوفه مشهورة. انظر فى ذلك: فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام، مصدر سابق.

(٦٩) ـ راجع: الدكتور محمد عمارة: معركة الإسلام وأصول الحكم، قسم الملاحق، ط دار الشروق سنة ١٩٨٩.

(٧٠) ـ وهو ما ذهب إليه الدكتور ضياء الدين الريس فى كتابه: الإسلام والخلافة فى العصر الحديث نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم، ط ٢ القاهرة سنة ١٩٧٧ص ٢١٢ ـ ٢١٦ وفنده الدكتورة عمارة فى: الإسلام بين التنوير والتزوير، دار الشروق ط ١ سنة، ١٩٩٥ من: ٣٨ ـ ٩٦

(٧١) ـ راجع: مجلة رسالة الإسلام عدد مايو سنة ١٩٥١.

(٧٢) ـ كان هذا فى حواره مع مجلة الصور فى ٧ أكتوبر سنة ١٩٦٦ أجراه المفكر اليسارى محمود أمين العالم.

(٧٣) ـ راجع فى ذلك: الدكتور عمارة م س.

(٧٤) ـ محاضر دستور سنة ١٩٥٤ المطبعة الأميرية مصر سنة ١٩٥٥ مضابط لجنة الحقوق والواجبات، وكذلك كتابنا عن الدكتور محمود عزمى. هانى نسيره، محمود عزمى رائد حقوق الإنسان فى مصر، ط مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان سنة ٢٠٠٥.

(٧٥) ـ راجع عبد الرحمن بدوى، سيرة حياتى، الجزء الأول.

(٧٦) ـ هذا التحول لا يرتكن إليه الإسلاميون كثيرًا، وإن كان كثير من الباحثين والكتاب العلمانيين يقولون به، نذكر منهم الكاتب والمفكر المغربى على أومليل فى: مشروع طه حسين، ضمن الإصلاحية والدولة الوطنية، المركز الثقافى العربى ـ الدار البيضاء سنة ١٩٨٥ ص ١٢١ وغيره، وقد أشار إليه الدكتور عمارة باشتباه فى كتابه: الإسلام بين التنوير والتزوير، أثناء حديثه عن العمالة الحضارية لسلامة موسى كما يرى، مصدر سابق.

(٧٧) ـ راجع: مذكرات طه حسين، الأيام، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبنانى، ١ ص ٦٧٨ ـ ٦٧٩.

(٧٨) ـ راجع: على أومليل، المصدر السابق ص ١٢٥.

(٧٩) ـ راجع: طه حسين، قادة الفكر، المجموعة الكاملة م ٨ ص ١٩٢.

(٨٠) ـ راجع: نفس المصدر.

(٨١) ـ راجع: نفس المصدر ص ١٩٣.

(٨٢) ـ راجع: فصول فى الأدب والنقد المجموعة الكاملة م ٥ ص ٢٧٠.

(٨٣) ـ كثيرًا ما يردد طه حسين هذه العبارة: إضاعة الوقت، فى كتبه إذا أردنا طريقًا غير طريق الغرب نموذجًا لهذا التكرار فى رحلة الصيف، دار العلم للملايين ص ١١٤ والشركة العربية للدراسات والنشر سنة ١٩٨٥ ص ٥٢.

(٨٤) ـ نذكر من هذه الجهود جهود مارتن برنال فى: أثينة السوداء، نشره المشروع القومى للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة فى مصر، مصدر سابق، وتوبى أ هف، فجر العلم الحديث، ترجمة: د. محمد عصفور سلسلة عالم المعرفة عدد ٢٦٠ ط ٢ أغسطس ٢٠٠٠، وكذلك توماس جولدشتاين، المقدمات التاريخية فى العلم الحديث من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة، ترجمة: أحمد حسان سلسلة عالم المعرفة عدد ٢٩٦ سبتمبر ٢٠٠٣ وخاصة الفصل الرابع: هبة الإسلام، وغيرها من الكتب القديمة والحديثة، كما يخالف رؤيته العديد من المستشرقين والباحثين قديمًا وحديثًا من قبيل جراهام فولر فى نهاية العلمنة، وشيرلى بينارد فى الإسلام الليبرالى، كلاهما نشر سنة ١٩٩٣ ومن العرب كان الرأى الغالب هو التأثير واستحالة توحيد النموذج كما عند محمد عبده والعقاد والأفغانى وغيرهم.

(٨٥) ـ راجع: ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية م ٨ المجموعة الكاملة، ترجمة محمد عبد الله عنان ص ١٣٠.

(٨٦) ـ راجع: على أومليل: الإصلاحية والدولة الوطنية، مصدر سابق ص ١٣٢ ـ ١٣٧.

(٨٧) ـ راجع: طه حسين: ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، مصدر سابق، ص ١٦٦.

(٨٨) ـ راجع: طه حسين: فى الأدب الجاهلى، م ٥ ص ٦٣.

(٨٩) ـ راجع: على أومليل: الإصلاحية والدولة الوطنية، مصدر سابق، ص ١٣٧.

(٩٠) ـ راجع: المصدر السابق ص ٢٦.

(٩١) ـ راجع: نفس المصدر ص ٢٤.

(٩٢) ـ راجع: على أومليل، مصدر سابق، ص ١٣٩.

(٩٣) ـ راجع: على أومليل، مصدر سابق.

(٩٤) ـ راجع: على هامش السيرة، المجموعة الكاملة، م ٣ ص ١١.

(٩٥) ـ راجع: المصدر السابق، ص ١٢.

(٩٦) ـ راجع: الفتنة الكبرى، ط. دار المعارف، سنة ١٩٨١ج ١ عثمان، ص ٢٧.

(٩٧) ـ راجع: نفس المصدر السابق، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٩٨) ـ راجع: طه حسين: مرآة الإسلام، المجموعة الكاملة، م ٧ ص ١٦٩.

(٩٩) ـ راجع: مصدر سابق، ص ٢٧٧.

(١٠٠) ـ ترجمها عبد الرشيد الصادق محمودى تحت عنوان: من الشاطئ الآخر طه حسين فى جديده الذى لم ينشر سابقًا، ط بيروت، سنة ١٩٩٠.

(١٠١) ـ راجع: المصدر السابق، ص ٦٣.

(١٠٢) ـ لجنة مشروع الدستور، محضر لجنة الحقوق والحريات والواجبات العامة المطبعة الأميرية سنة ١٩٥٥، وقد كان موقفه هذا محل توقف واشمئزاز من أحد أخلص تلامذته وهو الدكتور عبد الرحمن بدوى كما ذكر فى سيرته الذاتية الذى قال عن دوره إنه لم يكن يتدخل فى جدل إلا فى صياغة العبارات، وقد شكا عدم إعطاء العميد صوته لأستاذ جيله وأستاذه أحمد لطفى السيد كرئيس للجنة الحقوق والحريات والواجبات وإعطائها لعلى باشا ماهر رجل الثورة حينئذ، وكان من أعضاء هذه اللجنة الأستاذ عبد القادر عودة وسيد قطب ـ أثناء فترة تصالح الثورة مع الإخوان وكذلك الأستاذ محمود عزمى والدكتور عبد الرحمن بدوى وكان يرأسها محمد على علوبة باشا.

(١٠٣) ـ لم يهتم بهذه المحاضر سوى عدد قليل من الباحثين، مثل: الدكتور عثمان خليل أحد أعضاء اللجنة، وهانى نسيرة فى كتابه: أزمة تاريخ أم أزمة وعى محمود عزمى رائد حقوق الإنسان فى مصر، ط مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، سنة ٢٠٠٥ بينما اهتم الأستاذ صلاح عيسى بالدستور نفسه، الذى كان أعظم دساتير مصر ليبرالية واحترامًا لقيم الحرية وحقوق الإنسان وتوافقت عليه مختلف النخب والتيارات الفكرية، وألقاه عبد الناصر فى القمامة لأسباب عديدة، وذلك فى كتابه "دستور فى القمامة" ط مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان سنة ١٩٩٩.

(١٠٤) ـ راجع: الدكتور محمد الدسوقى: طه حسين يتحدث عن أعلام عصره، ط دار المعارف، سلسلة اقرأ، سنة ١٩٩٢.

(١٠٥) ـ راجع: قراءة الدكتور عمارة لهذه الكتابات فى: الإسلام بين التنوير والتزوير، مصدر سابق، وخاصة رأى طه حسين فى كل من محمد عبده وقاسم أمين اللذين يراهما محافظين وجامدين قد تم تجاوزهما من الفئات المستنيرة الجديدة.

(١٠٦) ـ راجع: منصور فهمى: أحوال المرأة فى الإسلام، منشورات الجمل ألمانيا ترجمة رفيدة مقدادى وهاشم صالح سنة ١٩٩٧ المقدمة.

(١٠٧) ـ تاريخية الأحكام الدينية هى من أهم أطروحات الفكر العلمانى فى تناوله للتراث، ورغم تشابهها مع حديث الأصوليين عن أسباب النزول أو بعض المجددين إلا أنها فى الفكر العلمانى تسعى لأنسنة التقديس الدينى والقول بنسبيته من أجل تجاوزه. وكان الدكتور هشام شرابى الكاتب والمفكر اللبنانى الراحل هو أول من استخدم، النظام الأبوى، كمفهوم ونموذج تحليلى لأزمة المجتمع العربى فى كتابه بالإنجليزية والذى ترجم للعربية أكثر من مرة، عن البطريركية الجديدة NEO PATRIAECHY IN MODERN ARAB SO-CIETIE فى السبعينيات فى مشروع مع الدكتور مصطفى العانى وترجم تحت عنوان: النظام الأبوى وأزمة تخلف المجتمع العربى، عن مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت، ودار نلسن عدة طبعات، ولكن لم يشر إلى أسبقية منصور فهمى لهذا المفهوم التفسيرى المهم، وظنى أنه لم يكن لمعرفته به، خاصة وأن شرابى ـ كما عرفته عن قرب ـ كان نموذجًا أخلاقيًا وعلميًا فريدًا لا يصح اتهامه فى صغير كهذا!!.

(١٠٨) ـ راجع: مجموعة مؤلفين: أبحاث وخاطرات حول منصور فهمى، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣ ص ٢٣.

(١٠٩) ـ راجع: منصور فهمى، نفس المصدر السابق.

(١١٠) ـ راجع فى ذلك: ما كتبه الكاتب اللبنانى على حرب، إرادة المعرفة أم إرادة العقيدة، ضمن كتاب قضايا فكرية التاسع عشر، الفكر العربى على مشارف القرن الحادى والعشرين، ص ٢١.

(١١١) ـ من الغريب أن الباحث يبدو متعمدًا الإساءة للنبى والقرآن وآل البيت طيلة رسالته دون استعراض لتفسيرات مخالفة لتفسيراته يعرفها التفسير والفقه والفكر الإسلامى، ورغم وضوح ضعف العدة إلا أن هذا الموضوع الذى لم يترجمه صاحبه ولم ينشره فى حياته وترجم لنا فقط قبل نهاية القرن كان تكليفًا لزميل له فى نفس البعثة ولم يترجمه رغم نشاطيته المفرطة هو محمود عزمى الذى كان مبعوثًا لباريس، وكانت أطروحته هناك حول زوجات النبى صلى الله عليه وسلم، ولم نطلع عليه حتى الآن، ومع تقديرنا لدعوة كل منهما للحرية ورفض الاستبداد فى كل المراحل إلا أنه لا يمكن حساب مثل هذا الاتجاه على التجديد الإسلامى حتى فى خطابه التأويلى أو القرآنى بل، يمكن فقط أن يحسب على نقده.

(١١٢) ـ راجع: منصور فهمى: أحوال المرأة فى الإسلام، ترجمة رفيدة مقدادى، مراجعة هاشم صالح منشورات الجمل كولونيا ألمانيا سنة ١٩٩٧ الفصل الأول محمد والمرأة، والتى عنونها عنوانًا فرعيًا، محمد شرع القوانين للناس جميعا واستثنى نفسه!!

(١١٣) ـ راجع: مجموعة مؤلفين: أبحاث وخاطرات عن منصور فهمى مصدر سابق، ص ١٦.

(١١٤) ـ يقسم الدكتور إبراهيم مدكور مؤلفات الرجل إلى ثلاثة أبواب: محاضرات وخطب ومقالات صحفية وبحوث وترجمات، ومحاضراته المطبوعة هى: أوقات الفراغ وكيف نستثمرها، سنة ١٩٣٦ والضعف الخلقى فى حياتنا الاجتماعية سنة ١٩٤٠وخطبته فى ذكرى المولد النبوى ١٩٤٢ ونشر له معهد الدراسات العربية سنة ١٩٥٥ سلسلة محاضرات حول رائدات النهضة النسائية الحديثة، المصدر السابق ص ٢٢ وقد عرف بمحاولة ترجمة أفكاره نشاطًا مدنيًا عن طريق المشاركة والنشاطية فى عدد كبير من الجمعيات الخيرية وكذلك كثرة نشاطه الإعلامى، وفى ذلك يقول كما ينقل صديقه محمد توفيق دياب فى المصدر السابق: لى طاقة على تحويل روحية العقل مادته ومعانيه أصواتًا، ص ١٦.

(١١٥) ـ راجع: فى ذلك كتاب محمود عزمى، خبايا سياسية، نهضة مصر سنة ١٩٥١، وكذلك جريدة الاستقلال الناطقة باسم الحزب الديمقراطى سنة ١٩٢٢ ـ ١٩٢٣.

(١١٦) ـ راجع: منصور فهمى والمرأة فى الإسلام، جريدة الخليج الإمارات فى ٢٢ ـ ٤ ـ ٢٠٠٤.

(١١٧) ـ راجع: مقالته: المرأة والعروبة فى كتاب أبحاث وخاطرات عن منصور فهمى، مصدر سابق ص ١٨٧.

(١١٨) ـ راجع: المصدر السابق ص ٨٢ ـ ١٠٦ .

(١١٩) ـ راجع: المصدر السابق ص ١٦٣.

(١٢٠) ـ راجع: المصدر السابق ص ١٥٨ مقال: العرب بين روحانية الشرق ومادية الجيل.

(١٢١) ـ راجع: المصدر السابق ص ٨٢.

(١٢٢) ـ إسماعيل مظهر ١٨٩١ ـ ١٩٣٢ بنُ مُحمّد بن عبد المجيد، كان أحدَ دعاةِ الداروينيّةِ فى العصرِ الحاضر، ومن دعاةِ الشعوبيةِ، أنشأ مجلةِ العصور فى مصرَ وذلكَ فى سنةِ ١٩٢٧م، وهو من ترجم دارون للعربية بكتابه: أصل الأنواع، واهتم بالدعوة العلمية، ومال للدعوة للشيوعية والإلحاد فترة طويلة من عمره فيما عرف بجماعة العصور كما شارك فى تأسيس تنظيمات شيوعية وهو ابن أخت أحمد لطفى السيد وجامع العديد من كتبه، ترجمته فى: الأعلام للزركلى، وزكى محمد مجاهد، الأعلام الشرقية فى المائة الرابعة عشرة الهجرية، وغيرها من كتب التراجم الحديثة.

(١٢٣) ـ راجع: د. أحمد عبد الحليم عطية، فلسفة فيورباخ، مكتبة دار التعاون، القاهرة، د ت.

(١٢٤) ـ راجع: العقاد: عبقرية محمد.

(١٢٥) ـ راجع: الأستاذ فتحى رضوان: عصر ورجال، مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٧ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(١٢٦) ـ انظر: مجموعة مؤلفين، العقاد دراسة وتحية، مكتبة الأنجلو المصرية د ت.

(١٢٧) ـ انظر: السابق نفسه.

(١٢٨) ـ راجع: الدكتور محمد جابر الأنصارى: شكوك مبكرة فى فكر العقاد، مقال منشور على موقع البلاغ الإسلامى www.balagh.com

(١٢٩) ـ يفرق الدكتور عبد الرحمن بدوى بين الإلحاد الغربى الذى يجعل سمته إنكار الإلوهية، وبين الإلحاد فى الثقافة الإسلامية الذى ركز على إنكار النبوة، وإن اعتبر البعض هذا التفريق تفريقًا تعسفيًا لأن كليهما مرتبط بالآخر، عبد الرحمن بدوى: من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، ط ٢ دار سينا، القاهرة، ١٩٩٣ ص ١٠.

(١٣٠) ـ هو إسماعيل بن أحمد بن إسماعيل بن إبراهيم باشا أدهم: عارف بالرياضيات، له اشتغال بالتاريخ، ولد بالإسكندرية وتعلم بها، ثم أحرز الدكتوراه فى العلوم من جامعة موسكو عام ١٩٣١ وعين مدرسًا للرياضيات فى جامعة سان بطرنسبرج، ثم انتقل إلى تركيا فكان مدرسًا للرياضيات فى معهد أتاتورك بأنقرة، وعاد إلى مصر سنة ١٩٣٦ فنشر كتابًا وضعه فى الإلحاد، وكتب فى مجلاتها، أغرق نفسه بالإسكندرية منتحرًا وقد شهد له بالذكاء والنباهة الأستاذ أحمد حسن الزيات ومحمد عبد الغنى حسن وغيرهما، ترجمته فى: الأعلام للزركلى (٣١٠/١بتصرف). وله ترجمة فى الأعلام الشرقية لزكى مجاهد (ص ٨٥٨ ـ ٩٨٦٠) وفى تراجم عربية، لمحمد عبد الغنى حسن.

(١٣١) ـ نشرها الدكتور أحمد الهوارى ضمن الأعمال الكاملة لإسماعيل أدهم (٣/٨٠) وتراجم عربية، ص ١٩٨. وذيل الملل والنحل، لسيد كيلانى.

(١٣٢) ـ انظر: مجلة الرسالة: السنة الثامنة، المجلد الثانى، ص ١٢٤١.

(١٣٣) ـ ذكرنا مثلا على الاعترافات المتأخرة باعترافات سارتر الأخيرة لسيمون دى بوفوار والتى ترجمها الدكتور محمد جابر الأنصارى، مصدر سابق.

(١٣٤) ـ من هذه النماذج الكاتب والمفكر السعودى عبد الله القصيمى المتوفى فى منتصف التسعينيات، أو ما تمثله تيارات اللادينيين العرب المعاصرين، التى تنتشر كتاباتهم على شبكة الإنترنت.

(١٣٥) ـ ما كتبه الدكتور عبد الوهاب المسيرى حول النزعة الربانية فى الجزء الأول المفاهيم النظرية ـ مفهوم العلمانية الشاملة ـ من موسوعته: اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق سنة ١٩٩٩.

(١٣٦) ـ إن تصفح مجلة الرسالة فى أواخر الأربعينيات وحتى توقفها فى عام ١٩٥٤ يوضح بشكل كبير مدى الحضور الطاغى للأطروحات الإسلامية وحضور دعاتها كتابًا من مختلف الاتجاهات فى صفحاتها الأولى.

(١٣٧) ـ يعتبر السورى محب الدين الخطيب رفيق رشيد رضا أحد أكبر النشطاء فكريًا وسياسيًا فى طرح الفكرة الإسلامية، وقد تولى تحرير مجلة الفتح الصادرة عن جمعيات الشبان المسلمين التى ظلت تصدر من العشرينيات حتى بدايات الخمسينيات فى العصر الذهبى لهذه الجمعية ـ التى انحدر مستواها كثيرًا بعد ذلك ويكاد يختفى الآن ـ وأكثر المواجهين لتيار التغريب كما كان يسميه.

(١٣٨) ـ راجع فى ذلك: موسوعة مصر الحديثة، الثقافة، المجلد الخامس، تحرير سمير غريب، الهيئة العامة للكتاب، سنة ١٩٩٥ ومحمد حافظ دياب: الإسلاميون المستقلون، مصدر سابق، ص ٥١.

(١٣٩) ـ راجع: نفس المصدر ص ٥٣ وكذلك dekmejiian R.H: Islam in Revolution Fundamentalism in the Arab World Syracause university press 1982

(١٤٠) ـ راجع: سيد محمد نقيب العطاس، صاحب هذا المفهوم وأول من صكه، فى كتابه: The Concept of Education in Islam Kuala L umpur 1980 , p v and note 2. وكذلك الدكتور إسماعيل الفاروقى: أسلمة المعرفة، الولايات المتحدة ميريلاند ١٩٨٢.

(١٤١) ـ نكتفى هنا بالتصنيف حسب التحولات فى التصورات المختلفة التى سبق لنا أن حددناها لهذا القرن، والتى ما زالت صحيحة والنماذج التى نختارها ليست كل النماذج التى مارست هذه التحولات، ولكنها أمثلة يمكن رصد التحول من خلالها، فثمة عشرات من النماذج فى مصر وخارجها ولكن اكتفينا فقط بهذه.

(١٤٢) ـ من هؤلاء الأستاذ جمال البنا فى كتابه: نحو فقه جديد، فى أوائل الثمانينيات، وسائر كتبه حتى الآن مثل: تجديد الإسلام، نحو إعادة بناء منظومة المعرفة الإسلامية، دار الإحياء الإسلامى، سنة ٢٠٠٥ وكتابه هل يمكن تطبيق الشريعة الإسلامية، دار الإحياء الإسلامى، سنة ٢٠٠٥ وهى ما تختلف عن كتبه الأولى فى السبعينيات، مثل: الدعوات الإسلامية ما لها وما عليها، وهو يتخذ موقفًا تحييديًا للسنة بشكل كبير، ولكن يعتبر غيره خاصة من رموز تيار التأويل والاتجاه القرآنى أكثر وضوحًا فى هذه المسألة.

(١٤٣) ـ وهو ما لا ينتمى إلى مجال الدراسة المكانى شأن نماذج فردية كان لها تحولات واضحة ومهمة وأكثر عمقًا عن طريق دين لدين مثل محمد أسد ومارتن لينجز وجارودى ومراد هوفمان أو العكس أى تحولات مضادة عن الدين عموما أو الإسلام شأن الكاتب السعودى عبد الله القصيمى، وهو يعتبر النموذج الأوضح للتحول المضاد فى العصر الحديث نحو الإلحاد، فبينما كان رائد هذه الدعوة هو إسماعيل أدهم الذى مات منتحرًا، لم يكن له من الآثار ما يمكن أن يعد مشروعًا، كما لم نعرف عنه أى تحول، وكانت كلماته تشبه النداءات والبيانات الحركية، يعد عبد الله القصيمى أكثر عمقًا وتأليفًا وإشكالاً كذلك، حتى وفاته فى منتصف التسعينيات من القرن المنصرم، وغيره.

(١٤٤) ـ فى العام ١٩٤٧ كان سيد قطب يصدر مجلة تسمى مجلة الإصلاح، لاحظ حسن البنا أنها قريبة بشكل كبير من توجهات الإخوان المسلمين، فدعاة للانضمام لجماعته وتوحيد الجهود بينهما، ولكن تحفظ سيد قطب حينئذ، ولكنه لم يكن يخفى إعجابه بالبنا وجماعته، قبل انضمامه إليها، وقد فهم الإخوان من إهدائه لكتاب «العدالة الاجتماعية فى الإسلام» سنة ١٩٤٨ أنه لهم، لذا كانوا أول مستقبليه بأمر المرشد الثانى حين

عاد ليكون انضمامه لجماعتهم أمرًا طبيعيًا.. راجع فى ذلك هانى نسيرة، سيد قطب من التخييل إلى التأويل: محاولة للتفسير، الإخوان المسلمون ـ التحديات، كتاب المسبار ١٢ ديسمبر سنة ٢٠٠٧.

(١٤٥) ـ راجع ألبرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة (١٨٩٨ ـ ١٩٣٩) ط مؤسسة نوفل، بيروت سنة ٢٠٠١ ص ٩٩.

(١٤٦) ـ د. أحمد أمين، زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، دار الكتاب العربى، بيروت، بدون تاريخ ص ٥٩.

(١٤٧) ـ راجع حول الاتهامات التى وجهت للأفغانى وكذلك الرؤى المختلفة فى قراءته الدراسة القيمة للدكتور على شلش، رحمه الله، جمال الدين الأفغانى بين دراسيه، ط دار الشروق، ط سنة ١٩٨٧ ..

(١٤٨) ـ وقد صدرت هذه الوثائق عن جامعة طهران عام ١٩٦٣ بعنوان «الوثائق غير منشورة تتعلق بالسيد جمال الدين المشهور بالأفغانى» جمع وإعداد الدكتور أصغر مهدوى(حفيد صديقه أمين الضرب الذى أودعه هذه الوثائق قبل رحيله الأخير من إيران) و زميله إيرج أفشار، ثم تلتها منذ ذلك التاريخ عدد من الدراسات التى تجاوزت نسبة الرجل للأفغان، إلى قراءة مختلف محطاته من منظور مختلف عما ساد فى الفكر العربى منذ تلميذيه محمد عبده وإبراهيم اللقانى حتى الدكتور أحمد أمين فى كتابه" زعماء الأصلاح".

(١٤٩) ـ راجع محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ١ص ٣٧ .

(١٥٠) ـ سليم العنحورى، شرح ديوان سحر هاروت، دمشق سنة ١٨٧٩ ص ٤٢ ـ ٤٨.

(١٥١) ـ راجع فى ذلك: على شلش، جمال الدين الأفغانى بين دارسيه، ط دار الشروق سنة ١٩٨٧.

(١٥٢) ـ راجع فى ذلك تاريخ الأستاذ الإمام، مصدر سابق مذكور، ص ٥٤ ـ ٥٥ .

(١٥٣) كتب هذه السيرة باحثون متأخرون اعتمدوا فيها على وثائق كثيرة كتبها الأفغانى وكان مودعا لها عند أحد أصدقائه الإيرانيين يسمى ملك الضرب.

(١٥٤) ـ راجع أحمد أمين، زعماء الإصلاح فى العصر الحديث،

(١٥٥) ـ Nikki Keddie R, An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious writings of Sayyed Gamal ed-Din al-Afghani, University of California press, U.S.A,1972

نقلاً عن على شلش، جمال الدين الأفغانى بين دارسيه، مصدر سابق مذكور، ص١٨٠ وما بعدها.

(١٥٦) ـ ألبرت حورانى، مصدر سابق مذكور، ص ١٤٢.

(١٥٧) ـ راجع نص هذه الرسالة فى كل من محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، مط المنار سنة ١٩٣٣ وكذلك د محمد عماره (محقق) الاعمال الكاملة لمحمد عبده، دار الكاتب العربى، مصر سنة ١٩٦٥.

(١٥٨) ـ راجع أحمد أمين، زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، مصدر سابق مذكور، ص ٨٧ وما بعدها .وكذلك على شلش، جمال الدين الأفغانى بين دارسيه، ص ١٢٠ وما بعدها.

(١٥٩) ـ راجع ما كتبه اليازجى فى محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، مصدر سابق مذكور، ص ٩٤ ـ ٩٩. وقد علق رشيد رضا على كلام اليازجى بقوله إن الأخير كان يشتغل بالسياسة لأنه يرى أنها إذا لم تصلح لا تدع أحداً يعمل إصلاحًا ولا يطلب فلاحًا، ولا ينشر علمًا يرقى به الأمة" نفس المصدر السابق ص ٩٩.

(١٦٠) ـ نقلا عن أحمد أمين، زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، مصدر سابق مذكور ص ١٠٨.

(١٦١) ـ راجع أحمد أمين، زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، مصدر سابق مذكور ص ١١٢.

(١٦٢) ـ نفس المصدر السابق، نفس الصفحة.

(١٦٣) ـ المصدر السابق ص ١١٢.

(١٦٤) ـ راجع أحمد أمين، زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، مصدر سابق مذكور ص ٦٢.

(١٦٥) ـ المصدر السابق، نفس الصفحة.

(١٦٦) ـ راجع على أومليل، الإصلاحية والدولة الوطنية، ط١ دار التنوير بيروت سنة ١٩٨٥ ص ١٥٣.

(١٦٧) ـ نقلا عن على شلش، جمال الدين الأفغانى بين دارسيه، مصدر سابق مذكور ص ١٠٢ .

(١٦٨) نفس المصدر ص ١٠٣.

(١٦٩) ـ راجع أحمد امين، زعماء الإصلاح فى مصر فى العصر الحديث، مصدر سابق مذكور ص ٦٥.

(١٧٠) ـ نفس المصدر السابق ص ٦٨.

(١٧١) ـ يمكن أن يراجع فى ذلك ديوان محمد عبده، تحقيق ماجد صلاح الدين، دار الفكر الإسلامى، سنة ١٩٩٩ .

(١٧٢) ـ راجع على أومليل، الإصلاحية والدولة الوطنية، مصدر سابق مذكور.

(١٧٣) ـ راجع تاريخ الأستاذ الإمام ص ٢٧٦ ـ ٢٨٢

(١٧٤) ـ راجع فى تفسير ذلك قراءة على أومليل فى الإصلاحية والدولة الوطنية، وكذلك وجهة نظر أخرى محمد محمد حسين فى الاتجاهات الوطنية فى الأدب العربى، ط ٢ بيروت سنة ١٩٧٢ الجزء الأول ص ٢٢.

(١٧٥) يراجع فى تفسير ذلك هشام شرابى، المثقفون العرب والغرب، ط دار نلسن بيروت سنة ٢٠٠٢ الفصل الأول: الإصلاحية الإسلامية.

(١٧٦) ـ راجع على شلش، الأفغانى بين دارسيه، مصدر سابق مذكور.

(١٧٧) ـ راجع على شلش، جمال الدين الأفغانى بين دارسيه، مصدر سابق مذكور.

(١٧٨) ـ السيد جمال الدين بن الحسين الأفغانى ومحمد عبده (مؤلفان)، سيد هادى خسر وشاهى(مقدم)، العروة الوثقى،طبعة أولى، مكتبة الشروق، القاهرة: ٢٠٠٢.

(١٧٩) ـ راجع فى ذلك محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية فى الأدب العربى، مؤسسة الرسالة، بيروت ط ٧ سنة ١٩٨٤ الجزء الثانى ص ٣١٩ .

(١٨٠) ـ راجع محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، نشر الهيئة العامة للكتاب مصر سنة ١٩٩٤ سلسلة المواجهة مع الفكر المتطرف.

(١٨١) ـ راجع هشام شرابى، المثقفون العرب والغرب مصدر سابق مذكور.

(١٨٢) ـ راجع رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، مصدر سابق مذكور، وكذلك أحمد أمين، زعماء الإصلاح فى العصر الحديث.

(١٨٣) ـ Cromer, Modern Egypt, London 1908 vol 2, p179-180

وهذا الرأى الذى يقول به كرومر هو نفس رأى أحمد أمين فى كتابه «زعماء الإصلاح فى العصر الحديث» راجع ما

كتبه عن السيد أحمد خان، مصدر سابق مذكور، حيث يشبه الأخير بالإمام محمد عبده، وهكذا طالما بقيت عداوة الأفغانى مع الإنجليز بقى اعتدال عبده وشيجة تواصل وعطف بينه وبينهم.

(١٨٤) ـ راجع محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية فى الأدب العربى، مصدر سابق مذكور ج ٢ ص ٢٠٩ وكذلك الجزء الأول ص ٢٥٤.

(١٨٥) ـ صححه الألبانى٢١.

(١٨٦) ـ راجع فى ذلك مثلا أبو الحسن الندوى، ردة ولا أبا بكر لها، القاهرة، دار الاعتصام سنة ١٩٧٨.

(١٨٧) ـ يأتى الأمر بطلب العلم والثناء على أهله فى القرآن بضعًا وسبعين وثلاثمائة آية فى كتاب الله، بينما لا تتجاوز آيات القتال فيه ستة وعشرين آية، راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمد فؤاد عبد الباقى.

(١٨٨) ـ راجع أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط دار التوزيع والنشر الإسلامية سنة ١٩٨٦ ص١١١.

(١٨٩) ـ يوسف العييرى، الميزان لحركة طالبان، موقع القاعدون، رمضان ١٤٢٢ ـ نوفمبر/ تشرين الثانى ٢٠٠١ ص١٧٩ وما بعدها.

(١٩٠) ـ راجع ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت ط ٨ سنة ١٩٨٥ ص ٣٨٠، ٣٨١.

(١٩١) ـ راجع فى ذلك د. كامل الدقس، آيات الجهاد فى القرآن، الكويت دار البيان سنة ١٩٧٢.

(١٩٢) ـ راجع ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مصدر سابق مذكور، ص ٣٨١.

(١٩٣) ـ نفس المصدر السابق، نفس الصفحة.

(١٩٤) ـ متفق عليه رواه ابن عباس رضى الله عنه، وفى صحيح مسلم عن عائشة، وفى البخارى زيادة «وإذا استنفرتم فانفروا».

(١٩٥) ـ راجع فى ذلك د محمد البهى، الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار، دار الفكر، بيروت ط ٥ سنة ١٩٧٠.

(١٩٦) ـ من هنا صار طبيعيًا انتشار الكثير من الشعارات التى تختزل السياقات، مستندة إلى هذه الحمولات التاريخية، ومؤكدة أن فكرة المجابهة، وليس فقط اعتقاد الولاء والبراء، هو الحل، فيكون الجهاد سبيلهم، وتكون نظرية المؤامرة ونمط الاستهداف حاكم ورابط تفكيرهم، سواء رفعوا السلاح أو وضعوه!

(١٩٧) ـ راجع فى ذلك مثلا مجلة الموسوعات لأحمد حافظ عوض العدد الأول والثانى، سنة ١٨٩٨ و سنة ١٨٩٩ حيث نطالع مقالات لرفيق العظم وعلى أبو الفتوح ومحمد توفيق رفعت وغيرهم، بنفس العنوان وغيرها بنفس المضمون، فلم يكن رائد هذا الطرح أمير البيان شكيب أرسلان رحمه الله كما يرى بعض الباحثين!!

(١٩٨) ـ عبد الله عزام، ذكريات فلسطين، ص ١٧ وكذلك أيمن الظواهرى، التبرئة، منشور على شبكة الانترنت، ص ٢٨.

(١٩٩) ـ منقول عن رسالة أبو محمد المقدسى: «كشف اللثام عمن وصنفوا ببيعة الإمام» منشورة بتاريخ شوال ١٤١٦ هجرية، كتبها من سجن سواقة، على منبر التوحيد والجهاد http://www.tawhed.ws/r?i=33

(٢٠٠) ـ راجع أحمد أمين، زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، مصدر سابق مذكور، فى ترجمته السيد أحمد خان.

(٢٠١) ـ إن الجهاد كفعل بشرى وذرائعى يتطرق له الخطأ كثيرًا، بقصد أو بدون قصد، مما يجعل التحرى فيه ضبطًا وحصنا للدين، حدث هذا فى العهود الأولى كما حدث فى عهودنا، ومن أراد أن يراجع فى الأولى، فليراجع موقف عمر من خالد ومافعله فى حروب الردة، حين قتل متمم بن نويرة، ثم عقد على زوجته، أو ما قاله عمر بن عبد العزيز لواليه على إفريقية من أن «محمدًا بعث هاديًا ولم يبعث جابيًا» حين كان يفرض الجزية على من أسلم غير مكتف بإسلامه أو يراجع اعتذارات أيمن الظواهرى الكثيرة عن أعضاء تنظيم الجهاد فى كتابه التبرئة، سواء فى قتل الطفلة شيماء حيث لم يقصدها الانتحارى أثناء ترصده لموكب رئيس الوزراء المصرى سنة ١٩٩٥ أو أنه يكفيه أنه حذروا الناس من عدم الاقتراب من مواكب المسئولين، وكأن المسئولين لهم أماكن لا تتحرك فيسهل استهدافها بهذا الضرب العشوائى، وتكون الجريرة حينئذ على الناس!!!

(٢٠٢) ـ راجع سيرة ابن هشام

(٢٠٣) ـ نقلا عن د. أحمد أمين، زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، دار الكتاب العربى، بيروت بدون تاريخ، ص ٣٢٧.

(٢٠٤) ـ راجع فى ذلك د. ماهر الشريف، تطور مفهوم الجهاد فى الفكر الإسلامى، ط دار المدى دمشق سنة ٢٠٠٨.

(٢٠٥) ـ راجع محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عماره، ط دار الشروق سنة ١٩٩٣ وكذلك د ماهر الشريف، مصدر سابق مذكور، الفصل الأول.

(٢٠٦) ـ راجع المصدر السابق.

(٢٠٧) ـ راجع الأعمال الكاملة، تفسير سورة آل عمران..

(٢٠٨) ـ د. ماهر الشريف، المصدر السابق.

(٢٠٩) ـ راجع أبو عبد الرحمن مقبل بن هادى الوادعى، ردود أهل العلم على الطاعنين فى حديث السحر، وبيان بعد محمد رشيد رضا عن السلفية، منشور على موقع مقبل بن هادى الوادعى.

(٢١٠) ـ حسن البنا، الرسائل، رسالة الجهاد، نسخة إليكترونية، ص ٢٥٥.

(٢١١) ـ المصدر السابق ص ٢٦٤.

(٢١٢) ـ راجع د. عبد الحميد الأنصارى، كيف تم تشويه مفهوم الجهاد، ورقة مقدمة لورشة العمل الثانية حول الإسلام والإصلاح بمركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية القاهره، ١٧ ـ ٢ ـ ٢٠٠٦.

(٢١٣) ـ الفريضة الغائبة، مصدر سابق

(٢١٤) ـ المصدر السابق ص ٥.

(٢١٥) ـ الألبانى: شريط رقم ١٠٠ سلسلة «الهدى والنور».

(٢١٦) ـ سورة النساء آية ١١٥.

(٢١٧) ـ ٣ الألبانى: المرجع السابق.

(٢١٨) ـ يأخذ العديد من الدعاة..............................

(٢١٩) ـ فهمى جدعان: المحنة، بحث فى جدلية الدينى والسياسى فى الإسلام، عمان دار الشروق سنة ١٩٨٩.

(٢٢٠) ـ راجع مصطفى حلمى: قواعد المنهج السلفى فى الفكر الإسلامى، مكتبة دار الدعوة الإسكندرية، ط١ سنة ١٩٩١ ص ٢٩ ـ ٣١.

(٢٢١) ـ راجع طارق البشرى: الملامح العامة للفكر السياسى الإسلامى، سلسلة فى مسألة المعاصرة، ط دار الشروق سنة ١٩٩٦ ص ٢٣.

(٢٢٢) ـ ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل، دار القلم، بيروت ص ١٠٧.

(٢٢٣) ـ ابن تيمية: النبوات، المطبعة السلفية، مصر، سنة ١٩٧٢ ص ٢٢٠.

(٢٢٤) ـ ابن تيمية: درء تعارض النقل والعقل، ط دار الكتب المصرية ١٩٧١ ص ٢٧١.

(٢٢٥) ـ تحددت أسس المذهب السلفى أو مذهب أهل الحديث بجهود عدد من علماء السلف مثل أمية بن عثمان الدمشقى «ت سنة ٢٢٥هجرية» أحمد بن حنبل «ت ٢٤١ هجرية»، أو أبو جعفر الطحاوى «ت ٣٢١ هجرية» صاحب بيان السنة والجماعة، وابن بطة العكبرى الحنبلى «ت ٣٨٧هـ» وتقى الدين ابن تيمية «ت ٧٢٨ هـ» وابن العز الحنفى «ت ٧٩٢ هجرية» صاحب شرح «العقيدة الطحاوية».

(٢٢٦) ـ ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل، مصدر سابق، ص ٢٣.

(٢٢٧) ـ شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق الشيخ الألبانى، منشورات المكتب الإسلامى، دمشق سنة ١٩٨٤، أماكن متفرقة.

(٢٢٨) ـ راجع أحمد فريد، م. س.

(٢٢٩) ـ رد الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى على هذه الرسالة فى كتابه "اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية" ط ٢ مؤسسة الرسالة سنة ١٩٨٧.

(٢٣٠) راجع سعيد رمضان البوطى: اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٩١ وما بعدها.

(٢٣١) ـ راجع نموذجًا لذلك ما كتبه هادى بن مقبل الوادعى تحت عنوان «ردود أهل العلم على الطاعنين فى حديث السحر وبيان بعد محمد رشيد رضا عن السلفية»، وهو ما يلتقى فيه مع ما كتبه السلفى الجهادى الدكتور هانى السباعى حول تاريخ الزندقة فى الإسلام.

(٢٣٢) ـ راجع نموذجًا لذلك كتابه "المخرج من الفتنة" وهو فى نقد مخالفيه من الإخوان المسلمين وكذلك جماعة التبليغ والدعوة، وقد وقف الوادعى كثيرًا من كتبه على نقد العديد من رموز الحركات الإسلامية المعاصرة مثل القرضاوى الذى كان يلقبه بالكلب العاوى!! وعبدالمجيد الزندانى، وهو يصر على أن الآخرين فرق دائمًا، ويتجلى اختلاف الرجل معهم اختلاف تضاد رفضى وليس اختلاف تنوع يمكن أن يكون مقبولاً.

(٢٣٣) ـ راجع رسالة «عقيدة حسن البنا، بين دعوى الاتباع وحقيقة الابتداع» من منشورات مركز الإمام الألبانى. وتأتى هذه الرسالة فى سياق الرد على الشيخ إبراهيم شقرا الذى تحدث عن تقارب بين الشيخين حسن البنا وناصر الدين الألبانى، فرد عليه الألبانى بهذه الرسالة التى تثبت المسافة بين الرجلين وأن البنا على حقيقة

الابتداع وليس الاتباع.

(٢٣٤) ـ من حوار مع الشيخ محمد الغزالى، جريدة الأهرام المصرية فى ١ ـ ٥ ـ ١٩٩٨ .

(٢٣٥) ـ يذكر أن الإمام البخارى كان أشعريًا وكان متوقفًا فى مسألة الكسب وخلق القرآن، وحين توفى صاحب أهم الكتب الحديثية الإسلامية لم يصلِّ عليه سوى ثلاثة نفر من قريته، كما أن الإمام الطبرى قتله الحنابلة فى بغداد لعدم قوله بإمامة أحمد بن حنبل فى الفقه وأنه لا يعدو كونه محدثًا.

(٢٣٦) ـ راجع الدكتور سعيد رمضان البوطى: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامى، ط دار الفكر، دمشق سنة ١٩٨٨ ص ١٤٦ ص ٢٢١ وما بعدها.

(٢٣٧) ـ أسست الجمعية الشرعية سنة ١٩١٢ على يد الشيخ محمود خطاب السبكى وهدفت لمحاربة البدع والابتداع فى الدين، وشنت حملات مؤثرة ضد الطرق الصوفية، ورئيسها الحالى هو الدكتور محمد المختار المهدى الأستاذ فى جامعة الأزهر، وكان من أشهر من نال هذا اللقب الشيخ عبد اللطيف مشتهرى الرئيس الرابع للجمعية الشرعية، والذى تم فى عهده تقارب شديد بين الجمعية الشرعية والإخوان المسلمين عبر مجلة الجمعية الاعتصام، وعبر نشاط الإخوان أثناء السبعينيات والثمانينيات فى العديد من المساجد التابعة لها، وهو ما جعل الحكومة تعود فى التسعينيات لنزع سيطرة الجمعية الشرعية على مساجدها، والاكتفاء بخطابة ممثليها فقط فيها، تحت إشراف الجهات الأمنية.

(٢٣٨) ـ راجع محمد سعيد رمضان البوطى: السلفية مرحلة زمنية، م س ذ ص ١٤٣.

(٢٣٩) ـ محمد عابد الجابرى: بنية العقل العربى، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٥٦٤.

(٢٤٠) ـ فهمى جدعان: السلفية حدودها وتحولاتها، مجلة عالم الفكر العدد الثالث والرابع، سنة ١٩٩٨ ص ٧٤ وما بعدها.

(٢٤١) ـ نقلاً عن محمد عابد الجابرى: "من الوهابية إلى السلفية الإصلاحية.. إلى الجهادية" وكذلك "السلفية والتجربة التاريخية للأمة": مقالات منشورة على موقع الجابرى: http://www.aljabriabed.net/

(٢٤٢) ـ راجع محمد عبده: رسالة التوحيد، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٦٦ ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢٤٣) ـ راجع فى سيرة أبى الحسن الأشعرى: أبو بكر بن فورك، طبقات المتكلمين، وتاج الدين السبكى: طبقات الشافعية، وابن خلكان: «وفيات الأعيان». وكذلك راجع كتاب الأشعرى مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، ط ٢ سنة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩.

(٢٤٤) ـ سورة الحج آية ٧٨ .

(٢٤٥) ـ راجع د. أحمد فريد السكندرى: السلفية قواعد وأصول، الدار السلفية، مصر، سنة ١٩٩٩ص ٤..

(٢٤٦) ـ رواه أبو داود (٢/٥٠٣، ٥٠٤) (والدارمى (٢/ ٢٤١) (وأحمد) (٤/ ١٠٢) والحاكم (١/١٢٨) (وقال الحاكم: هذه أسانيد تقوم بها الحجة فى تصحيح هذا الحديث، ووافقه الذهبى، وقال الحافظ: وإسناده حسن، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: هو حديث صحيح مشهور، وصححه الشاطبى فى الاعتصام، والألبانى فى الصحيحة رقم (٢٠٤).

(٢٤٧) ـ أحمد فريد: السلفية قواعد وأصول، م س، ص ٥.

(٢٤٨) ـ نفس المصدر السابق ص٧.

(٢٤٩) ـ نفس المصدر ص ٩.

(٢٥٠) ـ محمد سعيد رمضان البوطى: السلفية مرحلة زمنية مباركة وليست مذهبًا إسلاميًا، م س.

(٢٥١) ـ يهود التى نذكرها فى الكشف عن السياقات الاجتماعية والثقافية لنشأة علم الكلام ما كتبه الشيخ مصطفى عبد الرازق «التمهيد» والشيخ محمد أبو زهرة "تاريخ المذاهب الإسلامية". وجهود إبراهيم مدكور وأحمد أمين ومحمود قاسم من الراحلين، ومن المعاصرين حسن الشافعى: "دراسات فى علم الكلام" كمراجع تكشف عن السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية التى نشأت فيها الفرق الكلامية الإسلامية.

(٢٥٢) ـ راجع جيل كيبيل، جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسى، ترجمة نبيل سعد، دار العالم الثالث، سنة ٢٠٠٥ص ٣٩/ ٤٠ .

(٢٥٣) ـ طبع هذا الكتاب أول طبعة له سنة ١٩٣٢ وقد قدم له الدكتور محمد مهدى علام، أحد مترجمى دائرة المعارف الإسلامية، وأستاذه فى كلية دار العلوم، وأحد عمدائها، والكتاب فى الأصل كان محاضرة ألقاها سيد حين كان طالبا فى هذه الكلية، وقد نشرته دار الشروق فيما بعد. راجع سيد قطب، مهمة الشاعر فى الحياة، ط دار الشروق بدون تاريخ.

(٢٥٤) ـ سيد قطب، طفل من القرية، الدار السعودية للنشر، جدة بدون تاريخ.

(٢٥٥) ـ بمجلة الرسالة، السنة الثالثة، المجلد الأول، العدد ١٠١ بتاريخ ١٠ يونيو سنة ١٩٣٥ صفحة ٩٥٩.

(٢٥٦) ـ راجع عبد الله عزام، عملاق الفكر الإسلامى الشهيد الأستاذ سيد قطب، منشور على موقع منبر التوحيد والجهاد.

(٢٥٧) ـ راجع صلاح عبد الفتاح الخالدى، سيد قطب الشهيد الحى، ط مكتبة الأقصى ـ الأردن، سنة ١٩٨٥ ص ٢١٦.

(٢٥٨) ـ سيد قطب، معالم فى الطريق، منشور على منبر التوحيد والجهاد ص٤.

(٢٥٩) ـ يمكن أن يراجع فى نقد هذا التأويل القطبى للحاكمية كتاب السيد أبى الحسن الندوى، التفسير السياسى فى الإسلام، فى مرآة كتابات الأستاذ أبى الأعلى المودودى والشهيد سيد قطب، دار آفاق الغد، سنة ١٩٨٠.

(٢٦٠) ـ راجع أبو الحسن الندوى، المصدر السابق، ص ١٥.

(٢٦١) ـ المصدر السابق.

(٢٦٢) ـ سيد قطب، التصوير الفنى فى القرآن، ط ١١ دار المعارف، بدون تاريخ، ص ١٦٤.

(٢٦٣) ـ سيد قطب، مشاهد القيامة فى القرآن، ط دار الشروق.

(٢٦٤) ـ نقلاً عن عبد الله عزام فى كتابه «عملاق الفكر الإسلامى»، الشهيد سيد قطب، م س.

(٢٦٥) ـ نقلاً عن صلاح عبد الفتاح الخالدى، مصدر سابق مذكور.

(٢٦٦) ـ يمكن مراجعة معلومات عن علاقة آل عزام بسيد قطب، فى رسالة جامعية غير منشورة بكلية اللغة العربية بجامعة الأزهر، تحت عنوان: «محمد صادق عرجون حياته وشعره».

(٢٦٧) ـ سيد قطب، نقد كتاب مستقبل الثقافة فى مصر، الدار السعودية للنشر، جدة ط ٢ سنة ١٩٦٩ وقد كان هذا الكتاب فى الأصل سلسلة من المقالات نشرت فى صحيفة دار العلوم سنة ١٩٣٧ وقد جمعه سيد قطب ونشره فى عام ١٩٣٩.

(٢٦٨) ـ رسالة سيد قطب لأحمد أمين منشورة فى مجلة الثقافة، السنة الثالثة عشرة، عدد ٦٦٣ فى ١٠ سبتمبر سنة ١٩٥١ ص ٨.

(٢٦٩) ـ نفس المصدر السابق.

(٢٧٠) ـ أخذنا إشارة الأستاذ طارق البشرى تلك، وبحثنا عن هذه الجريدة فى دار الكتب المصرية، وفى المكتبات المختلفة، الخاصة والعامة، ولكن لم نحصل عليها، حيث كانت ستكشف عن مرحلة مهمة من حياة سيد قطب قبل إعلان تحوله ولكننا لم نحصل على أى من نسخها، ولكن لم أحزن كثيرًا فهذا شأن كثير من جرائد النهضة فى النصف الأول من القرن العشرين، فى المكتبات المصرية، حيث لم يعد متاحًا أن تجد جريدة كالسياسة اليومية، أو الجريدة لأحمد لطفى السيد، أو حتى جريدة متأخرة كالمصرى لآل أبى الفتح إلا منتهية عن آخرها وغير موجودة أو أشتاتًا متفرقًا لا تبقى منها فائدة! وقد تناولنا هذه الأزمة فى كتابنا «محمود عزمى رائد حقوق الإنسان فى مصر» ط١ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان مصر سنة ٢٠٠٦ الفصل الأول فجوات الذاكرة ص ٢٢.

(٢٧١) ـ ذكر الشيخ القرضاوى فى مذكراته أنه لا يعرف من أين حصل المتحدثون بهذا الأمر على معلوماتهم، ذلك بأن الرجل دعا للعرى قبل تحوله وانضمامه للإخوان، ولكن القرضاوى يؤكد كذلك أن الرجل كان محسوبا على العلمانين وعلى غيرهم وأن التحول كان هداية حقيقية. راجع مذكرات القرضاوى منشورة على موقعه وموقع إسلام أون لاين.

(٢٧٢) ـ فى ظلال القرآن عند تفسير آية (وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله) (يونس: ٣٧ انظر طبعة الشروق) (١١ ـ ١٧٨٦).

(٢٧٣) ـ عبد الله عزام، عملاق الفكر الإسلامى، الشهيد سيد قطب، م س.

(٢٧٤) مجلة الشهاب، العدد التاسع، السنة السادسة، أيلول ١٩٧٢ نقلاً عن صلاح الخالدى، م س، ص ١٢٦، ١٢٧.

(٢٧٥) ـ راجع صلاح عبد الفتاح الخالدى، سيد قطب الشهيد الحى، م س.

(٢٧٦) ـ الشيخ أبو الحسن الندوى، مذكرات سائح فى الشرق العربى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢ سنة ١٩٧٥ ص١٨٩.

(٢٧٧) ـ سيد قطب، معالم فى الطريق، م س. ص ٤.

(٢٧٨) ـ نفس المصدر

(٢٧٩) ـ قطب، سيد. معالم فى الطريق، دار الشروق، بيروت، القاهرة، الطبعة العاشرة، ١٩٨٣ ص٤٦، ٤٧.

(٢٨٠) ـ الدكتور مهدى فضل الله، مع سيد قطب فى فكره السياسى والدينى، مؤسسة الرسالة بيروت، ط ١ سنة ١٩٨٨.

(٢٨١) ـ كتب ذلك فى مقالاته فى جريدة الإخوان المسلمين سنة ١٩٥١ ونشره فى كتابه «دراسات إسلامية».

(٢٨٢) ـ حسن البنا، الرسائل، وبالخصوص رسالة التعاليم ورسالة المؤتمر الخامس، دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط ١٩٩٩.

(٢٨٣) ـ رغم محاولة سيد قطب توصيل ما أراد فى صيغة عقدية إلا انه تورط فى كثير من الأخطاء العقدية، كخلطه بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، أو توتر مفهومه لوحدة الوجود، أو توتره فى تفسير مسألة الاستواء، وقد كتب فى نقده على هذه المسائل العديدون نذكر منهم ربيع المدخلى وعبد الله محمد الدويش وغيرهما.

(٢٨٤) ـ سيد قطب، معالم فى الطريق، م س ذ ص ٦ المقدمة.

(٢٨٥) ـ راجع طارق البشرى، الملامح العامة للفكر السياسى الإسلامى، سلسلة فى المسألة الإسلامية المعاصرة، ط دار الشروق سنة ٢٠٠٥.

(٢٨٦) ـ يمكن تحقيق هذه الحادثة فى محاضر لجنة الإصلاح السياسى والدستورى فى مصر سنة ١٩٩٤، وهى مخطوطة موجودة عند الدكتور وحيد عبد المجيد.

(٢٨٧) ـ محمد جمال باروت، متى تعود الجماعة عن التبريرى الاعتذارى للقطبية، جريدة الوطن السعودية بتاريخ ٢٥ ـ ٩ ـ ٢٠٠٣ وراجع كذلك فى التبرير الاعتذارى أو غير الاعتذارى، الدكتور يحيى هاشم حسن فرغل، دفاع عن سيد قطب أمام محكمة الإخوان، موقع إسلام أون لاين فى ١٢ ـ ٧ ـ ٢٠٠٤.

(٢٨٨) ـ ظهرت العديد من الجماعات المهدوية التى تعتقد أن زعيمها هو المهدى فى العراق خلال عام ٢٠٠٥ راجع مثلا ما كتبه الكاتب والباحث العراقى الدكتور إبراهيم العاتى تحت عنوان «المهدويون الجدد والصراع المر فى العراق» صحيفة الوسط البحرينية فى ٧ فبراير سنة ٢٠٠٨ .

(٢٨٩) ـ حزب التحرير، من منشورات حزب التحرير على موقعه على الرابط التالى:
http://www.hizb-ut-tahrir.org/arabic/

(٢٩٠) ـ راجع تعريف الحزب لنفسه على موقعه، فى إصدار له بعنوان «حزب التحرير».

(٢٩١) ـ موقع حزب التحرير م. س.

(٢٩٢) ـ المصدر السابق.

(٢٩٣) ـ راجع: تقى الدين النبهانى، الدولة الإسلامية، من منشورات حزب التحرير، ط ٧ سنة ٢٠٠٢ ص ٧.

(٢٩٤) ـ راجع فى ذلك كتابنا هانى نسيره، الأيديولوجيا والقضبان، نحو أنسنة للفكر القومى العربى، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، سنة ٢٠٠٢ الفصل الأول: تصور الأمة.

(٢٩٥) ـ راجع فى ذلك: أُطروحات فى موضوع إقامة الدولة الإسلامية مخالفة للطريقة الشرعية، منشورة على موقع الخلافة نت التابع لحزب التحرير.

(٢٩٦) ـ رسالة مفتوحة من حزب التحرير ـ باكستان ـ إلى أهل القوة والمنعة: اخلعوا مشرَّف ونظامه الفاسد وأقيموا دولة الخلافة، بتاريخ ٢٨ مارس/ آذار سنة ٢٠٠٧ منشور على موقع حزب التحرير.

(٢٩٧) ـ كلمة أمير حزب التحرير العالم عطاء بن خليل أبو الرشتة فى الذكرى الخامسة والثمانين على سقوط الخلافة، منشورة على موقع حزب التحرير بتاريخ ٢٨ رجب سنة ١٤٢٧ الموافق ٢٢/ ٨/ ٢٠٠٦.

(٢٩٨) ـ المصدر السابق.

(٢٩٩) ـ أشار أحمد أمين لبعض شعره فى مواجهة واتهام مدرسة الإصلاح فى كتابه زعماء الإصلاح الإسلامى فى العصر الحديث، مصدر سابق مذكور.

(٣٠٠) ـ المصدر السابق ص ٢.

(٣٠١) ـ المصدر نفسه ص٢.

(٣٠٢) ـ تقى الدين النبهانى، نظام الإسلام، ط ٦ منشورات حزب التحرير سنة ٢٠٠١ ص ١٣.

(٣٠٣) ـ تقى الدين النبهانى، الدولة الإسلامية، م. س. ص٩.

(٣٠٤) ـ المصدر السابق ص٩.

(٣٠٥) ـ المصدر السابق ص١٠.

(٣٠٦) ـ حزب التحرير م. س. ذ. ص ٣.

(٣٠٧) ـ تقى الدين النبهانى، الدولة الإسلامية، م. س. ذ، ص١٠.

(٣٠٨) ـ راجع كلمة أمير حزب التحرير م. س.

(٣٠٩) ـ المصدر السابق.

(٣١٠) ـ راجع «أُطروحات فى موضوع إقامة الدولة الإسلامية مخالفة للطريقة الشرعية»، منشورة على موقع الخلافة نت التابع للحزب.

(٣١١) ـ المصدر السابق.

(٣١٢) ـ يمكن مراجعة نسخة هذا البيان على الرابط التالى على شبكة الإنترنت:

http://www.hizb-ut-tahrir.org/index.php/AR/nshow/111/

(٣١٣) ـ المصدر السابق.

(٣١٤) ـ أطروحات حول الدولة الإسلامية م. س.

(٣١٥) ـ المصدر السابق.

(٣١٦) ـ حزب التحرير، مفاهيم خطرة لضرب الإسلام وتركيز الحضارة الغربية، من منشورات حزب التحرير ط١ سنة ١٩٩٨ .

(٣١٧) ـ المصدر السابق ص٢.

(٣١٨) ـ المصدر السابق.

(٣١٩) ـ صدرت طبعة كتاب عبد القديم زلوم، فى سنة ١٩٩٠.

(٣٢٠) ـ المصدر السابق ص ٨.

(٣٢١) ـ حزب التحرير، الحملة الأمريكية على الإسلام، منشورات حزب التحرير ط سنة ١٩٩٦.

(٣٢٢) ـ أحمد الداعور، نقض القانون المدنى، منشورات حزب التحرير، ط ٢ سنة ١٩٩٠.

(٣٢٣) ـ النبهانى، الدولة الإسلامية، م. س، ص ٢٥٥.

(٣٢٤) ـ المصدر نفسه ص ٢٧٠.

(٣٢٥) ـ المصدر نفسه ص ٢٨٧.

(٣٢٦) ـ عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع فى طلب العلم الشريف، المجلد الثانى، الجزء الثانى، ص ٦٤٢ .

(٣٢٧) ـ فارس آل شويل الزهرانى، سلسلة العلاقات الدولية فى الإسلام، موقع القاعدون، ص ٨.

(٣٢٨) ـ عبد القادر بن عبد العزيز، الجامع فى طلب العلم الشريف، المصدر السابق، ص ٦٤٣ وما بعدها.

(٣٢٩) ـ المصدر السابق نفسه، ص ٨٩٢.

(٣٣٠) ـ المصدر السابق نفسه، ص ٨٩٣.

(٣٣١) ـ أبو بصير الطرسوسى، صراع الحضارات: مفهومه وحقيقته وواقعه، منشور على موقع أبى بصير الطرسوسى.

(٣٣٢) ـ راجع فارس آل شويل الزهرانى، سلسلة العلاقات الدولية فى الإسلام، منشور على موقع القاعدون، موقع تنظيم القاعدة فى جزيرة العرب، ص ٦٤.

(٣٣٣) ـ المصدر السابق نفسه، ص ٥.

(٣٣٤) ـ منشور على موقع القاعدون بدون تاريخ.

(٣٣٥) ـ انظر ميثاق العمل الإسلامى، من إصدارات الجماعة الإسلامية المصرية.

(٣٣٦) ـ فارس آل شويل الزهرانى، سلسلة العلاقات الدولية فى الإسلام، موقع القاعدون مصدر سابق مذكور.

(٣٣٧) ـ كتاب: سلسلة العلاقات الدولية فى الإسلام، ص ٤.

(٣٣٨) ـ الكتاب، ص١١ .

(٣٣٩) ـ الكتاب، ص١٢ .

(٣٤٠) ـ المصدر السابق نفسه.

(٣٤١) ـ الكتاب، الصفحة ننسها.

(٣٤٢) ـ الكتاب، ص ٤٣.

(٣٤٣) ـ الكتاب، ص ٥٧.

(٣٤٤) ـ الكتاب، ص ٤٧.

(٣٤٥) ـ الكتاب، ص ٦١.

(٣٤٦) ـ الكتاب، الصفحة نفسها.

(٣٤٧) ـ الكتاب، ص ٦٢.

(٣٤٨) ـ الكتاب، ص ٦٤ص ٧٦.

(٣٤٩) ـ هناك مداخل تحليلية للقاعدة، كحالة أمنية، منها مدخل التنظيم، وهو المدخل الأول الذى يؤكد على هيكل محدد لها، على رأسه قيادة محددة، يتحرك بأوامرها، إلى التحليل الشبكى بعد انتشار تنظيمات فرعية لها، تتحرك وفق بيئاتها وسياقاتها الخاصة، دون توجيهات وأوامر مباشرة بالتنظيم فى حوادثها وأحداثها، إلى تحليل أخير يؤكد على نمط الأسراب، والخلايا والمجموعات الصغيرة التى يتراجع فيها دور الهيكل القيادى بشكل بعيد.

(٣٥٠) ـ هذا الاتجاه يمثله عدد كبير من الكتابات مثل كتابات أوليفيه روا فى كتابه فشل الإسلام السياسى، وجيل كيبل فى كتابه جهاد. وكذلك عدد كبير من الباحثين والكتاب العرب الآخرين.

(٣٥١) ـ راجع حول هذا المفهوم: محمد جمال باروت، يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة (بيروت: دار رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤.

(٣٥٢) ـ راجع فى ذلك مثلا: أحمد الزعبى، «هل يمكن أن يتحول لبنان إلى منطلق لعمليات القاعدة»، جريدة المستقبل (بيروت)، ٣٠ مايو ٢٠٠٨ كما يتكرر حديث الظواهرى عن استهداف مصر دائمًا، فضلاً عما أعلنه العضو السابق فى الجماعة الإسلامية المصرية عن قيادته لتنظيم القاعدة فى أرض الكنانة، بعد ثورته على مراجعات الجماعة الإسلامية المصرية التى لم يوافق عليها.

(٣٥٣) ـ نذكر من نماذج بقاء تجديد الخطاب الدينى مطلبى: فوضى الفتاوى، وفوضى التهم، وبعض الفتاوى العجيبة والمستفزة شأن جلد الصحافيين، أو فتاوى التكفير التى يداب عليها عدد من شيوخ السلفية، كفتوى الشيخ السعودى عبد الرحمن البراك مثلا بتكفير كاتبين سعوديين لرأى أتيا به على الرابط:

HYPERLINK "http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=com_ftawa&task=view&id=24695" http://albarrak.islamlight.net/index.php?option=com_ftawa&task=view&id=24695

وكذلك شيوع فتاوى تكفير الفرق المختلفة، شان تكفير الشيعة أو الإسماعيلية تحديدًا وغيرها من الأمثلة التى تؤكد على كمون العنف خطابًا لدى الكثيرين ممن لا ينتسبون للخطاب العنفى العملى.

(٣٥٤) ـ راجع انتقاد أبى محمد المقدسى للزرقاوى، مناصرة ونصيحة، منشورة بتاريخ جمادى الآخرة عام ١٤٢٥على الرابط التالى على الإنترنت، HYPERLINK "http://www.tawhed.ws/r?i=2979" http://www.tawhed.ws/r?i=2979.وراجع رد الزرقاوى عليه فى: «بيان وتوضيح لما أثاره الشيخ المقدسى»، منشورة على شبكة الإنترنت، يمكن قراءتها على الرابط التالى:

HYPERLINK "http://www.alltalaba.com/board/index.php?showtopic=12470&hl" http://www.alltalaba.com/board/index.php?showtopic=12470&hl

(٣٥٥) ـ راجع أيمن الظواهرى، "التبرئة رسالة فى تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف"، نشر شبكة السحاب، يناير سنة ٢٠٠٨ ص ٤٤.

(٣٥٦) ـ () Alan B. Krueger, What Makes a Terrorist, Economics and the Roots of Terrorism, Princeton University Press. 2007.

(٣٥٧) ـ Richard Norton Taylor, "Iraq War Has Swollen Ranks of Al-Qaida", The Guardian, 6 October, 2006.

(٣٥٨) ـ Dana Priest, Iraq New Terror Breeding Ground, The Washington post, 14 January 2005.

(٣٥٩) ـ نذكر منها: مجموعة مؤلفين، «السلفية الجهادية»، كتاب المسبار الشهرى (دبى: مركز المسبار للدراسات والبحوث)،، العدد الخامس، مايو ٢٠٠٧ كما نذكر كذلك دراسة:

Mary Habeckm, Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror, Yale University Press, 2007.

(٢٦٠) ـ راجع فى ذلك مثلا كتاب: سير أعلام الشهداء، الذى يضم سير قتلى تنظيم القاعدة فى جزيرة العرب، على موقع القاعدون التابع للتنظيم.

(٢٦١) ـ Walid Phares, The War of Ideas: Jihadism against Democra-cy, Publisher Palgrave Macmillan 2007.

(٢٦٢) ـ يمكن الحصول على نسخة من الكتاب من موقع أبى محمد المقدسى، منبر التوحيد والجهاد.

(٢٦٣) ـ راجع هانى نسيرة، «مراجعات الجهاد خلخلة بلا هدم للفكر العنيف»، مقالة منشورة على موقع إسلام أون لاين، ١٥ ديسمبر ٢٠٠٧.

(٢٦٤) ـ راجع فى ذلك فهمى جدعان، "السلفية حدودها وتحولاتها: مراجعة شاملة"، مجلة عالم الفكر، العدد ٢٦ إبريل ١٩٩٨ ص ٧٣.

(٢٦٥) ـ راجع أبا محمد المقدسى، الديمقراطية دين، ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يقبل منه، على الرابط التالى على موقع منبر التوحيد والجهاد: http://www.tawhed.ws/r?i=8 وكذلك أبو بصير الطرسوسى، حكم الإسلام فى الديمقراطية والتعددية الحزبية، موقع منبر التوحيد والجهاد على الرابط التالى: http://www.tawhed.ws/r?i=1478

(٢٦٦) ـ يمكن مراجعة هذه المؤلفات وغيرها على مواقع منظرى القاعدة، حيث ينشر كل منهم للآخرين مثل أبى محمد المقدسى وأبى بصير الطرسوسى بالخصوص.

(٢٦٧) ـ أحمد الشريف، جلاء الظلمة: فى التحذير من سيادة الشعب والأمة ـ نظرية السيادة فى الإسلام (منبر التوحيد والجهاد، ١٤١٥هـ).

(٢٦٨) ـ راجع: عبد القديم زلوم، الديمقراطية نظام كفر، يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها، من منشورات حزب التحرير، د. ت، يمكن مراجعة نسخة منه على موقع حزب التحرير على الرابط التالى: http:// www.hizd - ut tahrir.org

(٢٦٩) ـ جمع الدكتور هانى السباعى هذه الفتاوى على موقع مركز المقريزى للدراسات، وتضم قائمة الأسماء أسماء كبيرة بدءا من أبى الأعلى المودودى وسيد قطب وتقى الدين النبهانى وانتهاء بأبى محمد المقدسى وعطاء خليل أبى الرشتة وحمود عقلا الشعيبى وغيرهم.

(٢٧٠) ـ راجع بيان الدكتور أيمن الظواهرى، الذى نعى فيه حماس ورأى بقبولها باتفاق سلام ـ لم يستمر ـ مع فتح حقنًا للدماء، مؤكدًا أنها وقعت فى مستنقع الاستسلام، جريدة الشرق الأوسط، ١١ أبريل ٢٠٠٧.

(٢٧١) ـ نشرة حزب التحرير «جواب سؤال»، ٤ جماد الأولى ١٣٩٠ هـ، الموافق ٧/ ٧/ ١٩٧٠ م.

(٢٧٢) ـ راجع أبا بصير الطرسوسى، حزب التحرير وسياسة تسمين الخراف، منشورًا على موقع أبى بصير الطرسوسى وكذلك موقع منبر التوحيد والجهاد للمقدسى.

(٢٧٣) ـ راجع أبا بكر ناجى، الخونة: أخس صفقة فى تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة، موقع القاعدون التابع لتنظيم القاعدة فى جزيرة العرب، بدون تاريخ.

(٢٧٤) ـ راجع نقد منظر القاعدة أبى قتادة الفلسطينى للمحدث الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى فى نقد الأخير لكتاب العمدة فى إعداد العدة بعنوان: أبى قتادة الفلسطينى، نظرة جديدة فى الجرح والتعديل:

الألبانى، منشور على موقع منبر التوحيد والجهاد، والذى يرى فيه أن نقد الألبانى لكتاب العمدة فى إعداد العدة لعبد القادر بن عبد العزيز «إنما سمع ولم يقرأ فكأنه فى نقده يتكلم عن كتاب غيره!»

(٣٧٥) ـ هدى الصالح، «هل نجح المشايخ فى مواجهة فكر القاعدة»، جريدة الشرق الأوسط، ٣ مايو ٢٠٠٧.

(٣٧٦) ـ مصطفى الأنصارى، دولة المتطرفين على شبكة الإنترنت، جريدة الحياة اللندنية، ٣٠ ـ ٤ ـ ٢٠٠٧.

(٣٧٧) ـ الظواهرى، «التبرئة»، مصدر سابق، ص. ٥٧.

(٣٧٨) ـ راجع هدى الصالح، مصدر سابق.

(٣٧٩) ـ راجع حوار مع د. عادل عبد الجبار عضو لجان المناصحة فى: جريدة الرياض، ١٨ أكتوبر ٢٠٠٥.

(٣٨٠) ـ A. Bandura, "Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities," Personality and Social 209, A Bandura, -- Psychology Review (special issue on evil and violence), vol. 3 (1999): pp 193 "Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency," Journal of Moral Education, vol.119, and A. Bandura,"The Role of Selective Moral Disengagement in -- 31, no. 2 (2002): pp. 101. Terrorism and Counterterrorism," in F. M. Moghaddam and A. J. Marsella (eds), Understanding Terrorism: Psychological Roots, Consequences and Interventions (Washington D.C.: American 150 -- gical Association, 2004), pp 121 -- Psycho-.lo

(٣٨١) ـ يشكر الكاتب صديقه العزيز الأستاذ فؤاد السعيد على مراجعة هذه المادة وتحريرها.

(٣٨٢) ـ Jerrold Post, Collective Identity, Hatred Bred in the Bone,e journals May 2007.. http://usinfo.state.gov/journals/itps/0507/ijpe/post.htm

(٣٨٣) ـ راجع جريدة الشرق الأوسط اللندنية فى ٨ ـ ٨ ـ ٢٠٠٧ وكذلك فهمى هويدى، عبرة المناصحة السعودية والمراجعات فى مصر، نفس المصدر فى ١٥ ـ ٨ ـ ٢٠٠٧.

(٣٨٤) ـ وهو الموقف الذى يمثله العديد من أعضاء لجان المناصحة مثل محمد النجيمى وسعد البريك، راجع نموذجًا لذلك فى حوار وزير الأوقاف السعودى صالح بن عبد العزيز آل الشيخ فى موقع الإسلام اليوم بتاريخ ٧ ـ ٢ ـ ٢٠٠٥. وكذلك موقع العربية نت.

(٣٨٥) ـ راجع نموذجًا للقول بفشلها فى: خالد الغنامى، الفجوة بين التكفيريين ولجان المناصحة، جريدة الوطن السعودية فى ٧ مايو سنة ٢٠٠٧ ومقاله كذلك" نجح رجال الأمن وفشل رجال المناصحة"، جريدة الوطن السعودية فى ٣٠ أبريل سنة ٢٠٠٧.

(٣٨٦) ـ راجع نموذجًا للتوسط فى الموقف لجان المناصحة ما كتبه الأستاذ عبد الله بن بجاد العتيبى بعنوان: مناصحة المناصحة، جريدة الرياض السعودية فى ١٤ مايو سنة ٢٠٠٧.

(٣٨٧) ـ يمكن مراجعة أعمال هذا المؤتمر على الرابط التالى: http://www.ctic.org.sa/acomittee.asp

(٣٨٨) ـ نفس المصدر السابق.

(٣٨٩) ـ راجع حوار مع الدكتور عادل بن عبد الله العبد الجبار، جريدة الرياض منشور على موقع حملة السكينة http://www.asskeenh.com/AboutAr.aspx

(٣٩٠) ـ راجع حوار مع الدكتور عادل العبد الجبار فى جريدة الرياض السعودية فى ١٨ أكتوبر سنة ٢٠٠٥.

(٣٩١) ـ A. Bandura, "Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities," Personality and Social Psychology Review (special issue on evil and violence), vol. 3 (1999): pp. 193-209; A. Bandura, "Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency," Journal of Moral Education, vol. 31, no. 2 (2002): pp. 101-119; and A. Bandura, "The Role of Selective Moral Disengagement in Terrorism and Counterterrorism," in F. M. Moghaddam and A. J. Marsella (eds), Understanding Terrorism: Psychological Roots, Consequences and Interventions (Washington, D.C.: American Psychological Association, 2004), pp 121-150..

(٣٩٢) ـ راجع بيان وزارة الداخلية السعودية فى جريدة الوطن السعودية فى ٧ ـ ٦ ـ ٢٠٠٧ .

(٣٩٣) ـ جريدة الوطن فى ١٢ مايو سنة ٢٠٠٥.

(٣٩٤) ـ راجع الموقع الرسمى لحملة السكينة على الرابط التالى: http://www.asskeenh.com/AboutAr.aspx

(٣٩٥) ـ نفس المصدر السابق.

(٣٩٦) ـ نذكر فى هذا السياق أن كلا من مشروعى السكينة والمناصحة لا يواجه فقط القاعديين ولكن التكفيريين، فممن يشتبك معهم المناصحون وأعضاء السكينة تكفيريون وجهاديون وجماعات مختلفة، تمثل بذورًا للعنف فى المجتمع السعودى أو خلايا نائمة له.

(٣٩٧) ـ "http://www.asskeenh.com/AboutAr.aspx"

(٣٩٨) ـ خالد الغنامى، نجح رجال الأمن وفشل رجال المناصحة"، جريدة الوطن السعودية فى ٣٠ إبريل سنة ٢٠٠٧ .

(٣٩٩) ـ Gabriel Weimann. Mass-Media Theater. eJournal USA.May 2007, http://usinfo.state.gov/journals/itps/0507/ijpe/weimann.htm

(٤٠٠) ـ راجع حديث كل من الدكتور محمد النجيمى والصحافى فارس بن حزام فى برنامج بانوراما، على قناة العربية، فى ٤ إبريل سنة ٢٠٠٧.

(٤٠١) ـ موقع الإسلام اليوم فى ٧ فبراير سنة ٢٠٠٧.

(٤٠٢) ـ نفس المصدر السابق.

(٤٠٣) ـ راجع جريدة الوطن السعودية فى ٩ مايو سنة ٢٠٠٥.

(٤٠٤) ـ جريدة الرياض فى ٨ سبتمبر سنة ٢٠٠٥ .

(٤٠٥) ـ راجع حوار منال الشريف مع أم أسامة فى جريدة الوطن السعودية فى ١٩ ـ ٢ ـ ٢٠٠٥.

(٤٠٦) ـ المصدر السابق حوار منال الشريف.

(٤٠٧) ـ راجع جريدة الوطن السعودية فى ٣٠ يونيو سنة ٢٠٠٦.

(٤٠٨) ـ راجع حوار مع الدكتور على بن شايع النفيسة فى جريدة الرياض فى ٩ ديسمبر سنة ٢٠٠٥.

(٤٠٩) ـ راجع نقد محمد النجيمى لانتقاد البعض لبرامج المناصحة بأنها تبقى داخل السجن ولا تغادره، فى حديثه لبرنامج بانوراما، مصدر سابق مذكور.

(٤١٠) ـ خالد الغنامى، الفجوة بين التكفيريين ورجال المناصحة، مصدر سابق مذكور.

(٤١١) ـ عبد الله بن بجاد العتيبى، مناصحة المناصحة، مصدر سابق مذكور.

(٤١٢) ـ راجع حول ذلك حسين شبكشى، الليبرالى المسلم، الشرق الأوسط ٢٣ يوليو سنة ٢٠٠٧.

(٤١٣) ـ راجع تركى الحمد، زرعوا فأكلنا، جريدة الشرق الأوسط، ٢٩ إبريل سنة ٢٠٠٧.

(٤١٤) ـ دعا وزير الداخلية البحرينى لمواجهة العلماء لفكر القاعدة والأفكار المتطرفة وحماية الشباب منها، بعد نحو أسبوعين من اكتشاف خلية قاعدية فى البحرين، راجع جريدة الشرق الأوسط اللندنية فى ٢٥ أغسطس سنة ٢٠٠٧.

(٤١٥) ـ راجع هدى الصالح، هل نجح المشايخ فى مواجهة فكر القاعدة، جريدة الشرق الأوسط اللندنية، فى ٣ مايو سنة ٢٠٠٧.

(٤١٦) ـ نشرت هذه الدراسة فى موقع إسلام أون لاين بتاريخ ٢٢ ـ ١ ـ ٢٠٠٧ أما فكرتها الرئيسة فقد نشرت فى مجلة النداء الجديد التى تصدر عن جمعية النداء الجديد فى نوفمبر سنة ١٩٩٩ تحت عنوان «خطاب الهوية حين ينتفخ فى غياب الفعل»؟.

(٤١٧) ـ هو تصور يرى أن أول عوامل تشكل أية أمة هو اللغة التى يتكلمها أفراد هذه الأمة، وهو يقدم عنصر اللغة على عنصر «العرق والإثنية» وفى المقام الأول عنصر الدين.

(٤١٨) ـ راجع ابن حزم: «الفصل بين الملل والنحل» فى قسم الكلام عن التوحيد وفى التشبيه، الجزء الأول، تحقيق محمد سيد كيلانى، دار صادر بيروت ١٤٠٤ هـ.

(٤١٩) ـ جميل صليبا، المعجم الفلسفى، مادة هوية، ط دار الكتاب اللبنانى للطباعة والنشر والتوزيع سنة ١٩٩٤.

(٤٢٠) ـ هذا التطور المفاهيمى نجده فى العديد من المفاهيم القديمة شأن مفهوم الأدب الذى يعنى الثقافة الآن بعموم، ومفهوم الثقافة الذى لم يكن موجودًا بمعناه فى تراثنا حيث كان مرادفًا للتأدب، أو مفهوم التسامح والتساهل.. هذه المفاهيم التى حملت مدلولات إضافية فى تطور الفكر والتاريخ.

(٤٢١) ـ An introduction of the Concept of Identity , Martin Rost , Independent Centre of Privacy Protection (ICPP , 2003

(٤٢٢) ـ رضوان السيد: مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين العرب فى الأزمنة الحديثة ضمن الصراع على الإسلام الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربى بيروت سنة ٢٠٠٤ ص ١٢٥.

* قدم أصل هذه الدراسة لمؤتمر قواعد التفكير التآمرى فى العالم العربى الذى عقده مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام عام ٢٠٠٦.

(٤٢٣) ـ ولعل ما رآه الأفغانى فى نهايات القرن التاسع عشر، من أن التعصب حسب تصوره هو «وصف للنفس

الإنسانية تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه ووجوه الاتصال تابعة لأحكام النفس فى معلوماتها ومعارفها، هذا الوصف هو الذى شكل الله به الشعوب وأقام بناء الأمم وهو عقد الربط فى كل أمة» دليل آخر على أن العوائق المعرفية للفكرة المواطنية هى العائق الأهم بل والأول لها.

(٤٢٤) ـ راجع فى هذا المعنى كلاً من على أومليل "الإصلاحية والدولة الوطنية" ط دار التنوير- بيروت سنة ١٩٨٥ .وكذلك على مبروك "الحداثة لعبة بين الباشا والجنرال" ط دار رؤية للنشر- القاهرة سنة ٢٠٠٦.

(٤٢٥) ـ وذلك وفقًا للإبستيمولوجيا الباشلارية التى عرضها غاستون باشلار فى كتابيه بالفرنسية «الفكر العلمى الجديد» Le Nouvel Esprit Scientifique وتكوّن الفكر العلمى الجديد La formation de l'esprit Scientifique.

(٤٢٦) ـ معاهدة «سايكس ـ بيكو» هى تلك المعاهدة التى توصلت كل من بريطانيا وفرنسا فى ١٦ أيار «مايو» ١٩١٦ إلى عقدها لاقتسام المشرق العربى فيما بينهما، وذلك بينما كانت نيران الحرب العالمية الأولى مستعرة بين بريطانيا وفرنسا وحلفائهما من جهة والدولة العثمانية وألمانيا وحلفائهما من جهة ثانية، وهى واحدة من نتاجات الحرب العالمية الأولى المهمة، التى سقطت عقبها ثلاث إمبراطوريات كما فقد فيها عدد من البلدان الأوروبية استقلاله وقامت عقبها الثورة البلشفية.

(٤٢٧) ـ راجع مثلاً:

Sidney Lens: "The Forging of the American Empire" with Anew forward by Howard Zinn; ed.2 Pluto Press London 2003.

(٤٢٨) ـ الجبرية أو الجهمية هى إحدى الفرق الإسلامية المبكرة التى نشأت فى القرن الأول الهجرى، وكان زعيمها جهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ/ ٧٤٥م)، وقد قتل على يد نصر بن سيار والى خراسان فى العهد الأموى، راجع حولها: الشهرستانى: "الملل والنِّحل"، تحقيق محمد عبدالقادر الفاضلى، المكتبة العصرية، بيروت ٢٠٠٥ وكذلك الأشعرى: "مقالات الإسلاميين واختلاف المُصلِّين" تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩.

(٤٢٩) ـ راجع عبد الوهاب المسيرى: «رحلتى الفكرية: فى البذور والجذور والثمار»، الهيئة العامة لقصور الثقافة سنة ٢٠٠٠ ص٤٨٠ وما بعدها، يحكى الدكتور المسيرى أنه فى إحدى الندوات عرض وجهة نظره حول الصراع مع إسرائيل، ولكن «قد نبه الناس وقال بصوت عالٍ إن حربنا مع اليهود إلى يوم قيام الساعة» بحماسة شديدة، فصفق الجمهور وانتظر المحاضر حتى انتهت النشوة وقال له: «إن هذا القول يعنى أن قيام إسرائيل جزء من مخطط إلهى وأن انتصاراتها علينا» أمر مكتوب «علينا تقبله إلى أن تحين الساعة» ص ١٤٨٢ هـ.

(٤٣٠) ـ Peter Knight, "A 'Plague of Paranoia': Theories of Conspiracy Theory since the 1960s," in Fear Itself: Enemies Real and Imagined in American Culture. Nancy Lusignan Schultz, ed. (West Lafayette, IN: Purdue University Press, 1999).

(٤٣١) ـ وتعتبر أهم الحالات التى شاعت فى مصر على سبيل المثال بهذا الشأن خلال فترات مختلفة وتصاعدت فى الفترة الأخيرة فيما أثير بالنسبة لمقلوب كلمة «كوكا كولا» باللغة الإنجليزية أو تأثيرات ألعاب «البوكيمون»

على الأطفال أو إغماء الطالبات فى بعض المحافظات المصرية، أو إيدز أو فئران أو مخدرات أو «كرافتات» الموساد أو القنبلة الجينية التى صنعتها إسرائيل، وغيرها من الموجات الهستيرية التى تتكرر كل فترة. راجع فى ذلك الدراسة المتميزة للدكتور محمد عبدالسلام، الخبير بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام بعنوان «التفكير التآمرى فى العالم العربى» التى نشرت على حلقتين بجريدة "الأهرام" المصرية، ٢٣ يناير/ كانون الثانى ٢٠٠٦ و٣٠ يناير/ كانون الثانى ٢٠٠٦.

(٤٣٢) ـ عثمان العثمان: "نقد نظرية المؤامرة"، ط أولى ٢٠٠٢ مؤسسة سندباد للطباعة والفنون.

(٤٣٣) ـ المصدر السابق.

(٤٣٤) ـ راجع فى ذلك مقالنا، هانى نسيره: «خطاب الهوية حين ينتفخ فى غياب الفعل»، النداء الجديد، سبتمبر/ أيلول ١٩٩٩.

(٤٣٥) ـ ابن تيمية «اقتضاء الصراط المستقيم فى مخالفة أهل الجحيم»، تحقيق محمد حامد الفقى مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٦٩هـ/ ١٩٤٩ وأيضًا «منهاج السنة النبوية»، تحقيق محمد رشاد سالم مؤسسة قرطبة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥.

(٤٣٦) ـ راجع فهمى هويدى: «الأكراد العراقيون يلعبون بالنار»، جريدة «الشرق الأوسط» فى ٢٠ آذار (مارس) ٢٠٠٥.

(٤٣٧) ـ راجع ميثم الجنابى: العراق.. بؤرة الكينونة العربية المعاصرة، جريدة «الشرق الأوسط» فى ٥ أغسطس/ آب ٢٠٠٥ . وراجع فى وجهة نظر مضادة فهمى هويدى: تآكل العرب، فى جريدة «السفير» فى ٣ حزيران (يونيو) ٢٠٠٢.

(٤٣٨) ـ راجع هانى نسيرة: «الأيديولوجيا والقضبان... نحو أنسنة الفكر القومى العربى»، ط 1 مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ٢٠٠٣.

(٤٣٩) ـ راجع مثلاً فى ذلك محمد ضياء الدين الريس: «النظريات السياسية فى الإسلام»، ط النهضة المصرية ١٩٧٣ ومحمد قطب: «جاهلية القرن العشرين»، سنة ١٩٦١.

(٤٤٠) ـ راجع محمد عابد الجابرى: «وبعد... فما الهوية؟» جريدة «الاتحاد» الإماراتية فى ٢٢ ـ ٨ ـ ٢٠٠٥.

(٤٤١) ـ راجع هانى نسيرة: «خطاب الهوية حين ينتفخ فى غياب الفعل»، «النداء الجديد»، جمعية النداء الجديد، مصر عدد أغسطس/ آب ١٩٩٩.

(٤٤٢) ـ من هؤلاء الدكتور عبدالوهاب المسيرى ـ سيرته الذاتية: «رحلتى الفكرية فى البذور والجذور والثمر ـ سيرة غير ذاتية وغير موضوعية» الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٠.

(٤٤٣) ـ راجع أحمد الربعى: لغة التخوين اللبنانية، «الشرق الأوسط» فى ٢ نوفمبر/ تشرين الثانى ٢٠٠٤.

(٤٤٤) ـ راجع هانى نسيرة: الليبراليون الجدد فى مصر، إشكاليات الخطاب والممارسة، سلسلة «كراسات استراتيجية»، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، ٢٠٠٦.

(٤٤٥) ـ نذكر من هؤلاء من كفّروا الكاتب الأردنى شاكر النابلسى، والتونسى العفيف الأخضر، والمصرى سيد القمنى مؤخرًا، كما شملت قائمة ضحايا الاغتيالات فى لبنان اثنين من الكتاب هما سمير قصير وجورج حاوى.

(٤٤٦) ـ راجع خالص جلبى: «لماذا يقتل العالم العربى المفكرين؟» الشرق الأوسط ٣٠ يوليو/ تموز ٢٠٠٥.

(٤٤٧) ـ راجع إحسان الطرابلسى: «نظرية المفروض المرفوض.. نظرية المؤامرة تجتاح العالم العربى»، موقع «إيلاف» الإليكترونى فى ٢٩ ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٣.

(٤٤٨) ـ خلدون النقيب: جدل الإثنية، الأمة، الطبقة، عند العرب ط١ دار الساقى بيروت ١٩٩٧ الفصل الخامس: تعريف العقلية التآمرية: ص ١٧٧ وما بعدها.

(٤٤٩) ـ هو يهودى مصرى كان من المؤسسين الأوائل للحركة الشيوعية المصرية. يؤكد هذا الهاجس ما كتبه الأستاذ المستشار طارق البشرى فى كتابه «الحركة السياسية المصرية من ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢» دار الشروق ط٢٠٠٢ يقول فى مقدمته، ص: ٢٢: إن نقطة التحفظ الأساسية التى صارت لدى ـ عند تحوله إلى الفكر الإسلامى ـ هى الوجود اليهودى على رأس كثير من التنظيمات الماركسية فى الأربعينيات... يبدو لى أنه لم يكن بعيداً عن التحرك الصهيونى فى المنطقة العربية فى الأربعينيات وعما ساهم به هذا التحرك فى إنشاء دولة إسرائيل سنة ١٩٤٨هـ.

(٤٥٠) ـ راجع ترجمته فى "وفيات الأعيان" لابن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨ .

(٤٥١) ـ من مقدمة المحقق الشيخ محمد محيى الدين عبدالحميد لكتاب: «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» ص١٦.

(٤٥٢) ـ الشهرستانى: المِلل والنِّحل، تحقيق محمد عبدالقادر الناضلى المكتبة العصرية، بيروت ٢٠٠٥.

(٤٥٣) ـ أشار إلى هاتين النقطتين كل من الشيخ على عبدالرازق فى: «الإسلام وأصول الحكم»، ورفيق بك العظم فى مقالات له نشرت سنة ١٨٩٩ بمجلة "الموسوعات" ونشرت بعد ذلك فى كتابه «التمدن الإسلامى»، راجع هانى نسيرة: «رفيق العظم رائد منسى ومشروع لعلم اجتماع إسلامى لم يكتمل»، جريدة القدس اللندنية فى ٢٤ ـ ٦ ـ ٢٠٠٤.

(٤٥٤) ـ راجع فى تفصيل هذه الحوادث من منظور أهل السنة فى القاضى أبى بكر بن العربى: «العواصم من القواصم فى تحقيق مواقف الصحابة بعد النبى»، تحقيق محمد السيد الشناوى، دار القلم للتراث، د ت.

(٤٥٥) ـ راجع فى تفصيل هذا فى الشهرستانى: "الملل والنحل" تحقيق محمد عبدالقادر الفاضلى، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٥.

(٤٥٦) ـ راجع فى ذلك الذهبى: «تاريخ الإسلام» (٣٠/٣).

(٤٥٧) ـ راجع الدكتور شاكر النابلسى فى كتابه: "أسئلة الحمقى"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١ سنة ٢٠٠٥.

(٤٥٨) ـ راجع أحمد أمين: «ضحى الإسلام»، الهيئة العامة للكتاب فى مصر، «مهرجان القراءة للجميع»، سنة ١٩٩٩.

(٤٥٩) ـ راجع د. عبد الوهاب المسيرى، سيرته الذاتية: «رحلتى الفكرية فى البذور والجذور والثمر ـ سيرة غير ذاتية وغير موضوعية»، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سنة ٢٠٠٠ ص٤٨٠ وما بعدها.

(٤٦٠) ـ راجع رضوان السيد: الصراع على الإسلام الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربى، ط١ ٢٠٠٤.

(٤٦١) ـ راجع السيد يس: «من سياسات الهوية إلى جنون الإرهاب»، الأهرام، ٤ أغسطس/ آب ٢٠٠٥.

(٤٦٢) ـ المصدر نفسه، ص٩٧.

(٤٦٣) ـ راجع أحمد ماهر: "نظرية المؤامرة ومملكة الطوائف"، الشرق الأوسط، في ١٥ يوليو/ تموز ٢٠٠٥.

(٤٦٤) ـ راجع إياد أبو شقرا: "هل لنا أن نبحث عن بصمات لإسرائيل؟" الشرق الأوسط، فى ١ أغسطس/ تموز ٢٠٠٥.

(٤٦٥) ـ نقلاً عن حسين شبكشى: "الإعجاز والسقوط"، الشرق الأوسط، فى ٢٤ يوليو/ تموز ٢٠٠٥.

(٤٦٦) ـ جلال أمين: «لا أحد يقول الحقيقة»، جريدة «الحياة»، فى ١٠ ـ ٨ ـ ٢٠٠٥.

(٤٦٧) ـ المصدر نفسه.

(٤٦٨) ـ راجع صافيناز كاظم: «هل خطفت رؤوسنا الحداية الأميركية؟» جريدة «الشرق الأوسط»، فى ٧ ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٤.

(٤٦٩) ـ 40 Daniel Pipes: The Hidden Hand: Middle East Fears of Conspiracy, Saint Martin's Press 1996.

(٤٧٠) ـ هو الباحث بيتر نايت فى كتابه المذكور عن «بارانويا المؤامرة»، سبق ذكره.

(٤٧١) ـ راجع عبد المنعم سعيد، م س، ص ١٠٧.

(٤٧٢) ـ Paul A. Silverstein, Regimes of (Un)Truth: Conspiracy Theory and the Transnationalization of the Algerian Civil War.

(٤٧٣) ـ To the conspiracy theory born, Washington Times, in 18 October 2004 by Arnaud de Borchgrave

(٤٧٤) ـ راجع مأمون فندى: «إسرائيل فجرت مواطنيها فى طابا!»، الشرق الأوسط فى١١ ـ ١٠ ـ ٢٠٠٤.

(٤٧٥) ـ راجع د. فهمى الشناوى: «شخصيات فى التاريخ المعاصر»، مجلة «الهلال»، عدد مارس/ آذار ١٩٨٣ وهو ما نقده الدكتور خلدون النقيب فى: «جدل الإثنية: الطبقة، الأمة، عند العرب» م. س. ذ.

(٤٧٦) ـ محمد الرميحى: «خطاب المؤامرة وتغييب العقل»، الرأى العام الكويتية، فى ١٨ يونيو/ حزيران ٢٠٠٢.

(٤٧٧) ـ راجع مقابلة تيرى ميسان مع قناة «الجزيرة» فى ١٢ ـ ٦ ـ ٢٠٠٢ تقديم فيصل القاسم.

(٤٧٨) ـ كتُب منظرى المؤامرة تحقق أعلى المبيعات، يرون أن الأحداث من تدبير جهة استخبارية كبيرة!! فقد نجحوا فى إقناع خمس الألمان بأنصاف حقائقهم، "فمؤلفو هذه الكتب يوحون بأن أساتذة الشطرنج الجيوسياسى فى البيت الأبيض ربما يكونون ضحوا بقلعتين لتحقيق هيمنة عالمية ومنهم: الإعلامى الألمانى جيرهارد ويسنسكى فى كتابه: «١١ سبتمبر هجوم على العالم». وكذلك الوزير الألمانى السابق فون بولو يتوقع فى كتابه «السى آى إيه و١١ سبتمبر» كل ذلك، بأنه قد تم النسف من الداخل. ويستعرض الكتاب مدى تغلغل التفكير التآمرى فى ألمانيا بمناسبة هذه الحادثة، اعتمادًا على أنصاف الحقائق من قبيل علم الولايات المتحدة

بما كان حيث تحدث طفل باكستانى قبلها قائلاً: «غداً لن يكون هناك برجا نيويورك»، واعتماداً على مقولات شاعت من أن من اتهمتهم الولايات المتحدة كان بعضهم حيًا وأدلى بأحاديث بعد الحادث لجريدة «آراب نيوز» السعودية الناطقة بالإنجليزية وهو ما أنكره مديرها، وقد أعلنت ذلك عدد من وسائل الإعلام. أو ما استنتجه تيرى ميسان من الصور الملتقطة، والحديث عن ٤٠٠٠ يهودى وغيابهم، وهم لم يكونوا سوى أربعمائة، وهل يعنى ذلك أن كل من تغيب فى ذلك الحين متورط فى ارتكاب العمليتين، أو الاستعانة فى ضرب البنتاجون بمواطن أمريكى دخله وهو سنه عشر سنوات حيث كان يعمل أبواه وهو طفل استبعد أن يكون شىء ضرب المبنى كما يؤكد تيرى ميسان راجع موقع ARAB TOB NET تحت عنوان - دمروا قلعتين من أجل إمبراطورية؟" نقلاً عن مجلة «دير شبيجل» الألمانية.

(٤٧٩) - راجع الدكتور محمد السيد سعيد: «ماذا سيفعل العرب إذا انسحب الأمريكان؟»، جريدة «البيان»، فى ٢٦ يوليو ٢٠٠٥.

(٤٨٠) - أحمد ماهر: «نظرية المؤامرة وممالك الطوائف»، م. س.

(٤٨١) - حسن ساتى: «بالمؤامرة أو بغيرها.. وداعًا إبليس تبليس»، «الشرق الأوسط» ٣/ ١١/ ٢٠٠٥.

(٤٨٢) - راجع د. عبد الحميد الأنصارى: «لماذا تزدهر شجرة التآمر فى أرضنا؟» م. س.

(٤٨٣) - المصدر نفسه.

(٤٨٤) - كان هذا هو موقف حركة كفاية «الحركة المصرية من أجل التغيير» فى مقتل السفير المصرى فى العراق إيهاب الشريف، رحمه الله.

(٤٨٥) - راجع الدكتور محمد جابر الأنصارى: "أفضل المبادئ وأسوأ الأوضاع"، جريدة الخليج، ٢٧/ ١٠/ ١٩٩٨.

(٤٨٦) - راجع وكالات الأنباء فى ٣ - ٧ - ٢٠٠٥ وخاصة موقف الكاتب الجزائرى الطاهر وطار أو بيان المثقفين المصريين الرافضين لحضور المؤتمر.

(٤٨٧) - راجع عبد الحميد الأنصارى: «ثقافة الإنكار»، جريدة «البيان» الإماراتية، فى ١٠ - ٦ - ٢٠٠٥

(٤٨٨) - راجع الدكتور أحمد بشارة: «القبس» الكويتية، ٢٤/ ١٠/ ٢٠٠٢.

(٤٨٩) - Scott Orlovsky, How To Understand Language And Ideology? http://www.swans.com/library/art9/sorlov02.htm

(٤٩٠) - راجع حسن ساتى: م. س. وصافيناز كاظم: م. س.

(٤٩١) - راجع د. جلال أمين: "ستة عشر سببًا للشك فى نظرية الإرهاب"، جريدة "الحياة" اللندنية، فى ٦٢ - ٨ - ٢٠٠٥.

(٤٩٢) - يرى الكاتب أن انتشار هذا النمط من التفكير لدى كثير من المفكرين الأيديولوجيين فى مصر بشكل خاص كان من أسباب تأخر مركزيتها الثقافية والفكرية وبدء ظهور بدائل أخرى فى العالم العربى، تطرح مشاريع أكثر معرفية ومستقبلية.

(٤٩٣) - راجع صامويل هانتجتون، صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمى الجديد، ترجمة طلعت الشايب، كتاب سطور ٣٥ سنة ط ٢ سنة ١٩٩٩ ص ٢٩ مقدمة المؤلف. (هذه هى النسخة التى نعتمد عليها فى هذا البحث)

(٤٩٤) ـ Samuel Huntington, The Clash of Civilizations?, Foreign Affairs, Summer 1993

ويمكن تصفحها على الرابط التالى:

http://www.foreignaffairs.org/19930601faessay5188/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations.html

(٤٩٥) ـ Edward W. Said. The Clash Of Ignorance, Nation Magazine, October 2004.

(٤٩٦) ـ Ibid.

(٤٩٧) ـ المصدر السابق ص ٣٠.

(٤٩٨) Samuel Huntington. Who Are We? The Challenges of American Identity. May 2004.

(٤٩٩) ـ هانتيجتون، صدام الحضارات، مصدر سابق ص ٣٥.

(٥٠٠) ـ المصدر السابق ص ٣٦.

(٥٠١) ـ نفس المصدر السابق.

(٥٠٢) ـ هانتيجتون، صدام الحضارات، مصدر سابق مذكور ص ٣٦.

(٥٠٣) ـ المصدر السابق.

(٥٠٤) ـ المصدر السابق ص ٤٦.

(٥٠٥) ـ نفس المصدر السابق.

(٥٠٦) ـ نفس المصدر السابق.

(٥٠٧) ـ المصدر السابق ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٥٠٨) ـ المصدر السابق ص ٤٧.

(٥٠٩) ـ المصدر السابق ص ٤٧.

(٥١٠) ـ هانتيجتون، صدام الحضارات، المصدر السابق.

(٥١١) ـ Ernest Gellner, " Up From Imperialism" New Republic, 22May `1989, p.35.

(٥١٢) ـ راجع: صامويل هانتيجتون، صدام الحضارات، مصدر سابق مذكور، ص ١٨٣.

(٥١٣) ـ يحتاج ضبط المفاهيم لما يمكن أن نسميه المرجعية الميثاقية التى تجعل فهم الجميع للمفهوم واحدا، بدلا من اعتباره فرعا على تصورات سابقة عليه، أو مفارقة له.

(٥١٤) ـ يمكن أن يراجع فى ذلك ما كتبه الباحث المغربى الدكتور عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية، المركز الثقافى العربى سنة ١٩٩٩.

(٥١٥) ـ إن كثيرًا من الخلافات الكلامية فى تراثنا العربى والإسلامى حول مسائل نظرية شأن خلق القرآن أو القدر والجبر كانت مشكلة أصحابها عدم ضبط مفاهيمهم، وهو ما كشفه وأشار إليه عدد من الفقهاء

المتأخرين شأن ابن رشد وابن تيمية بدرجة ما!

(٥١٦) ـ يعتبر ف. أ. فون هايك «١٨٩٩ فى فيينا ـ 1992ت » المؤسس الفعلى لليبرالية الجديدة وهو صاحب أكبر تغيير فى فلسفة الاقتصاد السياسى فى القرن العشرين، وباعث الليبرالية الاقتصادية فى القرن العشرين، ومعه الفيلسوف الاقتصادى ميلتون فريدمان ١٩/ ١٢/ ٢٠٠٥ الحاصل على جائزة نوبل فى الاقتصاد سنة ١٩٧٦ والذى كتب مقدمة كتاب هايك The Road to Serfdom الذى صدرت طبعته الخمسون عن جامعة شيكاغو وكذلك كتابه «دستور الليبيرالية» من المصادر الأساسية فى فهم الليبرالية الجديدة كتاب ميلتون فريدمان " الرأسمالية والحرية: " Capitalism and Freedom الذى صدرت طبعته الأربعون عام ٢٠٠٢ عن جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة. حيث تعتبر كتابات كل من الرجلين الأدبيات الأساسية للبيرالية الجديدة،راجع حول هايك: http://www.hayekcenter.org/friedrichhayek/ hayek.html

(٥١٧) ـ تفرق اللغة الإنجليزية بين الليبرالية الجديدة النيو ليبراليزم neo – liberalism وبين الليبرالية الاجتماعية التى تعرف بالـ new liberalism والتى هى إحدى تفريعات الليبرالية الكينزية، وتركز بشكل كبير على نموذج دولة الرفاه.

(٥١٨) John Gray , Post-liberalism: Studies in Political Thought Routledge,an imprint of Taylor & Francis Books Ltd 1996

(٥١٩) ـ راجع د سمير أمين «الرأسمالية: النسق ـ العالم» والمنشورة كمقدمة لكتاب الهادى التيمومى «الجدل حول الإمبريالية منذ بداياته إلى اليوم» دار الفارابى بيروت ـ دار محمد على الحامى تونس ط ١ سنة ١٩٩٢ .

(٥٢٠) ـ Elizabeth Martinez and Arnoldo García " What is "Neo-Liberalism" http// www.globalexchange.org/campaigns/econ101/neoliberalDefined.html

(٥٢١) ـ Alain Touraine " Beyond Neoliberalism " Polity Press 2001

(٥٢٢) ـ Francis Fukuyama . Trust: The Social Virtues and The Creation of Prosperity Press 1996.

(٥٢٣) ـ راجع الدكتور على أومليل: «سؤال الثقافة: الثقافة العربية فى عالم متحول» ط المركز الثقافى العربى بيروت والدار البيضاء سنة ٢٠٠٥ ص ٤٥ .

(٥٢٤) ـ Milton Friedman , Capitalism and Freedom. University Of Chicago Press , 2002.

(٥٢٥) ـ Fukuyama ,. Trust: The Social Virtues and The Creation of Prosperity, Free Press 1996..

(٥٢٦) ـ هكذا جعل أحد أعضاء القاعدة فى السعودية فارس آل شويل الزهرانى عنوان كتابه عن بن لادن «بن لادن مجدد الزمان وقاهر الأمريكان»: منشور على موقع القاعدون، الذى يتبع تنظيم القاعدة فى جزيرة العرب.

(٥٢٧) ـ راجع فى ذلك هانى نسيرة: الليبراليون الجدد فى مصر: إشكاليات الخطاب والممارسة " سلسلة كراسات

استراتيجية ـ عدد أغسطس سنة ٢٠٠٦.

(٥٢٨) ـ محمد عابد الجابرى: أوهام الليبرالية الجديدة: هل يمكن الانتقال إلى الليبرالية الجديدة فى بلد متخلف؟ ندوة «الحكم تنمية الاقتصادية والاجتماعية ومكافحة الفقر» التى عقدتها الإيسكوا (اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا التابعة للأمم المتحدة) بالقاهرة ما بين ١٢ ـ ١١ نوفمبر ٢٠٠١.

(٥٢٩) ـ راجع برهان غليون: تحرير الديمقراطية من فلسفة الليبرالية شرط تعميمها جريدة الاتحاد الإماراتية فى ٢١/ ٦/ ٢٠٠٥.

(٥٣٠) ـ راجع على أومليل: سؤال الثقافة م س.

(٥٣١) ـ خاصة وأن كثيرًا من الليبراليين المصريين بالخصوص كانوا تكرارًا وتعاطفًا مع الليبرالية التقليدية فى التجربة الرأسمالية الأوروبية الأولى، ولم يسعوا لتقصى طريق ما يعرف بالليبرالية الجديدة فى طبعاتها الأخيرة التى بدأت مع صعود ريجان وتاتشر فى منتصف الثمانينيات، وتبعيتها السياسى بشكل كبير للسياسى فيها، فالسياسى مازال منفصلاً بشكل كبير عن الاقتصادى عند الليبراليين المصريين فى غالبيتهم وكذلك معظم من يطلق عليهم الليبراليين العرب الجدد، ورغم غلبة مقولة التحرير الاقتصادى عند معظم رموز الليبرالية المصرية الحالية إلا أن تعاطيهم معهم ليبرالى وليس ليبراليًا جديدًا فى إطلاقه.

(٥٣٢) ـ راجع فى مثل هذه الرؤية: المهدى عمر إقبال: قراءة نقدية فى مأزق الخطاب الليبرالى العربى «مجلة حوار العرب س ٢ عدد ١٢ إبريل ٢٠٠٦ ص ٤٨ ومن وجهة نظر أخرى: د هاله مصطفى: الليبرالية المفتقدة عربيًا «مقدمة مجلة الديمقراطية االصادرة عن مؤسسة الأهرام عدد ١٠ ربيع ٢٠٠٢ والدكتور جهاد عودة: إحياء الليبرالية السياسية» جريدة الأخبارالمصرية فى ١٢ مارس سنة ٢٠٠٦.

(٥٣٣) ـ عرفت مسألة دعم الديمقراطية تطورًا مهمًا منذ العام ١٩٨٣ فقد شهد هذا العام تأسيس الصندوق الدولى للديمقراطية الذى سعى بشكل أساسى إلى دعم التوجهات الديمقراطية فى الدول الشيوعية ودول العالم الثالث وبعد انتهاء فترة الحرب الباردة وفى عصر الرئيس بيل كلينتون تصاعد الاهتمام بقضايا الديمقراطية فى العالم، وأصبحت تقاير الخارجية الأمريكية حول الديمقراطية وحقوق الإنسان ورقة ضغط مهمة فى تحديد السياسة الخارجية الأمريكية خاصة فيما يتعلق بالقضايا التجارية، وركز الرئيس الأمريكى بيل كلينتون على سياسة التوسع الديمقراطى عام١٩٩٣ التى ربطت التحرير السياسى بالاقتصادى فيما أطلق عليه ديموقراطيات السوق واستخدام الأدوات الاقتصادية كحافز أو أداة ضغط على الدول المختلفة للقيام بالإصلاحات السياسى.

(٥٣٤) ـ راجع حول اهتمام المنظمات ومراكز البحث الأمريكية بالليبرالية والليبراليين فى العالم العربى مقال عمرو حمزاوى: يا ليبرالى العرب اتحدوا «جريدة الشرق الأوسط اللندنية ٢٣ يناير سنة ٢٠٠٦ وكذلك د أحمد إبراهيم محمود: احتلال العراق يفرز فوضى داخلية وتوترات إقليمية» جريدة الأهرام فى ٣ ـ ٩ ـ ٢٠٠٤.

(٥٣٥) ـ ثمة تحولان هما الأظهر فى فضاء المشهد الفكرى العربى السياسى بالخصوص، أولهما وأوضحهما هو التحول نحو التوجه الإسلامى فيما عرف بالإسلاميين الليبراليين أو المستقلين أو تيار الإسلام الحضارى وهو الأسبق زمانيًا حيث بدأت موجاته منذ نهاية الستينيات وبداية السبعينيات حتى أوائل الثمانينيات، والتحول

الثانى هو التحول نحو الفكرة الليبرالية خاصة فى أبعادها السياسية والوطنية والتخلى عن الأفكار والأيدولوجيات الوحدوية واليسارية وهو تحول كبير ومنتشر ولكن غير مرصود. راجع فى مسألة التحولات: Leonard Binder: Islamic liberalism: A Critique Of Development Ideologies , The university of Chicago Press 1988 ولخالد أبو الفضل: Islam and the Challenge of Democracy. Boston: Princeton University Press (2004). و محمد حافظ دياب: الإسلاميون المستقلون: الهوية والسؤال، الهيئة العامة للكتاب ـ مهرجان القراءة للجميع سنة ٢٠٠٥، وراجع ما كتبه فى هذا الاتجاه المفكر اللبنانى الدكتور ناصيف نصار: «باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل» ط دار الطليعة بيروت سنة ٢٠٠٣.

(٥٣٦) ـ يغلب على كثير من الدراسات التى تناولت ما يسمى بالليبراليين العرب الجدد اختزال هذا العنوان الواسع فيما يسمى تيار الليبراليين الجدد الذى يحمل رايته الكاتب الأردنى الدكتور شاكر النابلسى والمفكر التونسى المقيم بباريس العفيف الأخضر، والذى أصدر أولهما كتابًا مهمًا أرخ ورصد فيه الجدل الفكرى بين المؤيدين لليبراليين الجدد والمعارضين لهم بعنوان الليبراليون الجدد: جدل فكرى " وصدر عن منشورات الجمل ـ ألمانيا عام ٢٠٠٥ ولكن لعله يصح ما قاله بعض المتحفظين تجاه الكتاب لم يضم الكتاب آراء العديد من الليبراليين الجدد ـ أيضًا ـ من غير جناح الصديق النابلسى خاصة فى موقفه من الإرهاب والمقاومة.

(٥٣٧) ـ راجع فى هذا المعنى حازم صاغية: إيطاليا والبيرو: حين لا تكفى ثنائيّة يمين ـ يسار أداةً للتحليل ١٦/ ٤/ ٢٠٠٦.

(٥٣٨) ـ راجع ما كتبه الباحث اللبنانى د. وسام سعادة: «فى الليبرالى العربى الخالص» مجلة حوار العرب عدد ١٢ إبريل سنة ٢٠٠٦ ص ١٨ وراجع ربطًا بالسلطة والحكومة فى مقام آخر عند أحمد زكى: الإصلاحيون الجدد وأهل المعارضة اليسارية فى مصر: المفاجأة والإشكالية. الجزء الأول على الرابط التالى: http:// www.kefaya.org/ znet/ 041020ZIKUS.htm

(٥٣٩) ـ نسبة إلى كونه حلالا.

(٥٤٠) ـ راجع نموذجًا لهذا النقد كلا من: يحيى أبو زكريا، طابور خامس: الليبراليون الجدد يبيعون أنفسهم وأوطانهم، جريدة الوطن القطرية، ٦/ ١/ ٢٠٠٥ . فيصل حامد، الليبراليون العرب، جريدة السياسة، ٢٦/ ١/ ٢٠٠٥ بسام ضو، الليبراليون العرب الجدد، جريدة الوطن القطرية، ٣/٥/ ٢٠٠٥ مسفر بن على القحطانى، الليبراليون الجدد فى حقبة ما تحت الحداثة، الإسلام اليوم، ١١/ ١/ ٢٠٠٥ جوزيف مسعد، الليبراليون الجدد وإيقاع الشارع العربى، جريدة الحياة، ١/ ٥/ ٢٠٠٣ جمال سلطان، سفسطة ليبرالية، جريدة الرأى العام، ٥/ ٨/ ١٩٩٩ دلال البزرى، الليبراليون العرب الجدد: خشبة خلاص مخشبة، جريدة الحياة، ٤/ ٧/ ٢٠٠٥ فيصل القاسم، الليبراليون العرب الجدد، جريدة الشرق، ٣٠/ ٥/ ٢٠٠٥ .وأيضًا: مجدى بشندى، الليبراليون الجدد، جريدة الأسبوع، ٦/ ١٢/ ٢٠٠٤ بسام ضو، الليبراليون العرب الجدد، جريدة الوطن القطرية، ٣/ ٥/ ٢٠٠٥ عبد الله فراج الشريف، العلمانيون العرب والهذيان، جريدة المسلمون، ٢٠ يونيو ١٩٩٨ .وكذلك محمد عبد الحكم دياب: الليبراليون المصريون الجدد ومشروعهم الصهيوأمريكى: هدف التغيير جريدة القدس اللندنية فى ٢٢ ـ ٨ ـ ٢٠٠٤ وسائر مقالاته فى نفس الجريدة التى لا تخلو دائما من

خلط وضبابية مفهومية يربط بينها نسيج شجبى وسجالى يصعب تلمس أى فكرة جوهرية منه.

(٥٤١) ـ شاكر النابلسى، من هم الليبراليون العرب الجدد وما هو خطابهم ؟.. شبكة الإنترنت للإعلام العربى،٢٣ حزيران ٢٠٠٤ ومن الفروق المهمة بين الليبراليين الجدد وبين المحافظين الجدد فى الولايات المتحدة أن يرحب الليبراليون الجدد بالحداثة بينما يرفض الليبراليون الجدد المحافظين الحداثة، ويرفض الليبراليون الجدد دعوة المحافظين الجدد فى استخدام الدين للسيطرة على الجموع، ويرون عكس المحافظين الجدد أن الحرب الدائمة لا تولد الاستقرار، وأن الوسائل الدبلوماسية والسياسية والاقتصادية هى أنجع من القوة العسكرية. ويرون أن السلام هو الحل المنشود بينما يشكك المحافظون الجدد فى عملية السلام، كما يؤيدون بناء الدول التى تهدمها الصراعات ويعارض ذلك المحافظون الجدد، بينما يؤمن المحافظون الجدد بالإرادة الأمريكية الخيرة المطلقة يرى الليبراليون الجدد أن الخير يجب أن يقترن بالعدالة فى المواقف السياسية والدعم المادى والعلمى المتوازن للأطراف المتصارعة. راجع د أميمة عبود

مفهوم الإصلاح السياسى فى بعض نصوص الخطاب الليبرالى العربى الجديد ورقة مقدمة لندوة «الديمقراطية والاصلاح السياسى فى الوطن العربى» حو رؤية عربية جامعة القاهرة ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ منشورة على موقع التجديد العربى.

(٥٤٢) ـ نذكر من النماذج الدالة على هذا التنوع والاتساع فيما يعرف «الليبراليين العرب الجدد» بيان عدد من الليبراليين العرب والمصريين الذى رفضوا ما يسمى «البيان الأممى ضد الإرهاب» الذى وجه فى يناير سنة ٢٠٠٥ بتوقيع ثلاثة آلاف مؤيد إلى السيد كوفى عنان الأمين العام للأمم المتحدة، وقد رد عليهم الأولون ليبراليون عرب: صرخة ضد التبسيط فى ٢٩ حزيران «يونيو» سنة ٢٠٠٥ وقد وقع على البيان الأخير ٥٩ مثقفا ليبراليا، ووقع عليه من الليبراليين المصريين مصر الأستاذ السيد يس، والدكتور حازم الببلاوى، والدكاترة والأساتذة نصر حامد أبو زيد ووحيد عبد المجيد وأسامة الغزالى حرب ومنى مكرم عبيد ومحمود أباظه وصلاح عيسى ونجاد البرعى وغيرهم ممن يحملون منطقًا مغايرًا لمنطق الليبراليين العرب الأوائل الذين يمثلهم الدكتور شاكر النابلسى والعفيف الأخضر.. وراجع فى الجدل بين الليبراليين وغيرهم د. شاكر النابلسى: الليبراليون الجدد: جدل فكرى ط منشورات الجمل ـ كولن ألمانيا عام ٢٠٠٦.

(٥٤٣) ـ راجع مثلا د. وحيد عبد المجيد: خطاب المحافظين الجدد يناقض النظرية الديمقراطية «التطور الديمقراطى فى العالم العربى بين التبشير الأمريكى والمناهج العلمية» جريدة الأهرام فى ١٦ يناير سنة ٢٠٠٤ وكذلك حوار مع الدكتور عاطف البنا أجراه أسامة الهتيمى فى موقع مفكرة الإسلام بتاريخ ٢٢ ديسمبر سنة ٢٠٠٥، كما أن معظم الليبراليين المصريين ـ باستثناء طائفة قليلة جدًا ـ ونادرة وقفت ضد الغزو والخروج عن الشرعية الدولية فى حرب العراق الأخيرة، ولا تتخذ موقفًا ضديًا إلا من العمليات الانتحارية التى تستهدف المدنيين وليس العسكريين من جيوش الاحتلال.. وهو رفض امتد لعدد من الفقهاء وشيوخ الدين والإسلاميين الجدد مثل شيخ الأزهر والشيخ ابن باز مفتى المملكة السعودية السابق والشيخ عبد المحسن العبيكان من السعودية والشيخ جودت سعيد من سوريا وغيرهم ممن حرموا العمليات [illegible] تستهدف

مدنيين أو الانتحارية عمومًا.

(٥٤٤) ـ راجع د حازم الببلاوى: من أجل الإصلاح السياسى: عن الديمقراطية الليبرالية ـ قضايا ومشاكل ط ٢ دار الشروق سنة ٢٠٠٦ ص ١٣.

(٥٤٥) ـ المصدر السابق ص ٣١ وما بعدها.

(٥٤٦) ـ المصدر السابق ص ٤٥.

(٥٤٧) ـ راجع مقالنا هانى نسيرة، تحديات الليبرالية فى الخليج، ملف الأهرام الاستراتيجى،مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، يوليو سنة ٢٠٠٨.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس
www. egyptianbook org.eg
E - mail : info@egyptian.org.eg